هرمس

دین، دولت و تجدد در ترکیه

نادر انتخابی



بسم الله الرحمن الرحيم

دین، دولت و تجدد در ترکیه

نادر انتخابی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس
تهران، خیابان ولی‌عصر، بالاتر از میدان ونک، بعد از برج نگار، شمارهٔ ۲۴۹۳ ـ تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعهٔ ادبِ فکر ـ علوم اجتماعی ۳۲

دین، دولت و تجدد در ترکیه

نادر انتخابی

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس
د چاپوم: ۱۳۹۵
تیراژ: ۳۰۰ نسخه
چاپ: طهرانی

سرشناسه: انتخابی، نادر، ۱۳۳۵ـ
عنوان و نام پدیدآور: دین، دولت و تجدد در ترکیه /نادر انتخابی.
مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: شش +۵۶۲ ص.
شابک: ۵ـ۸۵۳ـ۳۶۳ـ۹۶۴ـ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: چاپ دوم
موضوع: اسلام و دولت ـ ترکیه
موضوع: دنیوی‌گرایی ـ ترکیه
موضوع: ترکیه ـ سیاست و حکومت ـ قرن نوزده ـ بیست م.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۱ ۹د۸الف / DR۴۷۱
رده‌بندی دیویی: ۳۲۲/۱۰۹۵۶۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۳۰۴۱۱۲۹

فهرست

پیشگفتار

جمهوری ترکیه را دیرزمانی نمونهٔ کامیابی در جدایی دین و دولت و دژ لائیسیته در جهان اسلام می‌دانستند و امروز آن را سرمشق آشتی دین با تجدد و دموکراسی می‌انگارند. اگر روزگاری گمان می‌رفت که پروندهٔ دین در جمهوری ترکیه برای همیشه بسته شده است، اکنون دیگر بازگشت اسلام به پهنهٔ زندگی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی این کشور راز سر به مهری نیست. تجدید حیات دینی در ترکیه که از دههٔ ۱۹۵۰ آغاز شد در دههٔ ۱۹۸۰ ابعاد شگفت‌انگیزی یافت و در آغاز دههٔ ۲۰۰۰ به پیروزی حزب عدالت و توسعه انجامید که رهبران آن همه برخاسته از جنبش اسلامی ترکیه هستند. برای آنکه تصوری از دامنهٔ تلاش‌های دین‌پرورانه و قدرت و نفوذ اسلام در ترکیهٔ امروز به دست دهیم کافی است یادآور شویم که در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۸ بیش از هشت هزار مسجد در این کشور ساخته و هزاران مسجد و زاویه و تکیهٔ قدیمی مرمّت و نوسازی شد[۱]. گسترش آموزش‌های دینی نشان دیگری از رونق کار اهل دین است. در سال تحصیلی ۱۹۵۲ـ۱۹۵۱، فقط هفت مدرسهٔ رسمی دینی در ترکیه وجود داشت. درحالی‌که در سال تحصیلی ۱۹۹۷ـ۱۹۹۶ تعداد این مدرسه‌ها به ۴۶۴ رسید و فقط در همین سال هفتاد مدرسهٔ جدید تأسیس شد. در مدت زمانی کمتر از سی سال (از ۱۹۶۳ تا ۱۹۹۰) شمار دانش‌آموزان این مدرسه‌ها از ۹۲۴۸ نفر به ۲۸۳ هزارنفر افزایش یافت[۲]. در سال ۱۹۴۶، فقط یازده انجمن و بنیاد دینی در ترکیه فعالیت داشتند (۱/۳ درصد کل انجمن‌های کشور). در سال ۱۹۶۸، شمار انجمن‌های دین‌پرور به ۱۰۷۳۰ رسید (۲۸/۴ درصد کل انجمن‌ها)[۳]. افزایش تعداد روزنامه‌ها و نشریه‌های اسلامی و

شبکه‌های رادیو-تلویزیونی وابسته به محافل دینی از توانمندی و جنب و جوش محافل اسلامی ترکیه حکایت می‌کند. امروزه در ترکیه صدوسی و دو ناشر به نشر آثار اسلامی مشغول‌اند [۴]. حدود ۱۱۰ هفته‌نامه و ماهنامهٔ اسلامی با شمارگان ۵۵۰ هزار نسخه منتشر می‌شود. نوزده روزنامهٔ اسلامی با شمارگانی بین نهصد هزار تا ۱,۲۰۰,۰۰۰ نسخه دیدگاه‌های گروه‌های اسلامی را در جامعه رواج می‌دهند [۵]. روزنامهٔ اسلامی زمان یکی از سه روزنامهٔ پرفروش ترکیه است، حال آنکه روزنامهٔ لائیک جمهوریت که همزاد جمهوری ترکیه است در ردهٔ نوزدهم فروش قرار دارد و شمارگان روزنامه‌های چپ و سوسیال دموکرات بر روی هم ۱۲۵ هزار نسخه یعنی یک هشتم شمارگان روزنامه‌های اسلامی است [۶]. افزون بر این، پنجاه و یک ایستگاه رادیویی و بیست شبکهٔ تلویزیونی وابسته به محافل دینی در ترکیه فعالیت دارند [۷]. بودجهٔ مدیریت امور دینی (دیانت) در پانزده سال گذشته با شتابی سرسام‌آور افزایش یافته و از ۲۹,۰۶۱,۰۰۰ لیر ترک جدید در سال ۱۹۹۶-۱۹۹۵ به ۱,۱۱۶,۶۶۴,۰۰۰ لیر ترک جدید در سال ۲۰۰۵ رسید [۸]. در پهنهٔ اقتصاد نیز امروزه بیست و پنج درصد اقتصاد ترکیه در دست شرکت‌های اسلامی است. [۹]

شکوفایی و سرزندگی نیروها و محافل اسلامی ترکیه سبب شده است که سرگذشت و سرنوشت اسلام در این کشور، پیوند دین و دولت، و رابطهٔ لائیسیته با تجدد و دموکراسی در کانون توجه تاریخ‌نگاران و سیاست‌پژوهان قرار گیرد. برای درک نقش و جایگاه ویژهٔ اسلام در ترکیهٔ امروز باید به گذشته بازگشت. موضوع این کتاب شرح و بررسی رابطهٔ دین و دولت در ترکیه و فهم چند نکتهٔ زیر است: نخست اینکه چگونه و چرا در دورهٔ اصلاحات، یعنی از سدهٔ هجدهم به بعد، قشر علما توان مالی، اداری و سیاسی خود را بتدریج از دست داد تا جایی که در میانهٔ سدهٔ نوزدهم شیخ‌الاسلام به یکی از کارگزاران دولت تبدیل شد. دو فصل نخست کتاب به بررسی این مسئله اختصاص یافته است. فصل اول پس از گزارش کوتاهی از خاستگاه اسلام ترک و سیادت ترکان بر آسیای صغیر و پیامدهای آن به جایگاه و نقش علما و مشایخ در جامعهٔ سنتی عثمانی می‌پردازد. فصل دوم واکنش زمامداران و دیوان‌سالاران

عثمانی را در برابر تمدن جدید غربی برمی‌رسد و رهیافت فقها، اهل دین و مشایخ صوفیه را به تلاش‌های نوگرایانه بازمی‌گوید و نشان می‌دهد که، برخلاف گمان رایج، واکنش اهل دین به اصلاحات نه یکدست و نه یکسره منفی بوده است. نکتهٔ دیگری که این کتاب به آن می‌پردازد شکل‌گیری قشر نوپای روشنفکران ترک ـ عثمانی و واکنش آنان به چالش‌های روزگار جدید است. یکی از پیامدهای مهم و پردامنهٔ جنبش اصلاحات در جامعهٔ عثمانی پیدایش قشر جدیدی از فرهیختگان بود که به اندیشه‌ها و نهادهای غربی و بویژه فرانسوی دلبستگی داشت و از همین رو «آلافرنگ» خوانده می‌شد. با ظهور این گروه نوعی دوگانگی میان اهل اندیشه پدید آمد. روشنفکران «آلافرنگ» راه نجات امپراتوریِ رو به زوال عثمانی را در جدایی دین و دولت، مشروطه‌خواهی و ناسیونالیسم می‌جستند. این راهِ چاره طبعاً نه به مذاق اهل دین خوش می‌آمد و نه باب طبع زمامداران و بخشی از دیوان‌سالاران عثمانی بود. اما حتی در این زمینه نیز واکنش دین‌دوستان یکپارچه نبود و تلاش‌هایی هم از سوی روشنفکران و هم از سوی علما برای آشتی دادن اندیشه‌های غربی و اسلام صورت گرفت. داستان این کنش و واکنش‌ها موضوع فصل‌های سوم و چهارم این کتاب است که سرگذشت جنبش مشروطه‌خواهی را در عثمانی از دهۀ ۱۸۷۰ تا فروپاشی امپراتوری در ۱۹۱۸ از خلال بررسی دو جنبش نوعثمانیان و ترکان جوان بازمی‌گوید.

سومین پرسش کتاب این است که جمهوری ترکیه چگونه سیادت تام و تمام دولت را بر دین تأمین کرد و واکنش جامعهٔ ترکیه در قبال اصلاحات دین‌زدایانهٔ جمهوری چه بود. رهیافت مصطفی کمال آتاتورک به رابطهٔ دین و دولت سرچشمهٔ بحث‌های پایان‌ناپذیر بوده است. فرایند جدایی دین و دولت در اروپا که ریشه در تحول تاریخی جامعه‌های اروپایی و ویژگی‌های آیین مسیح داشت در جهان اسلام پدید نیامد [۱۰]. مصطفی کمال آتاتورک، همانند اغلب تجددخواهان آن دوره، تحت تأثیر اندیشهٔ روشن‌اندیشان و پوزیتیویست‌ها دین را سرچشمهٔ واپس‌ماندگی می‌دانست و کوشید با سیادت دولت بر دین رابطهٔ آن دو را بر بنیاد تازه‌ای سامان دهد. او خود دین‌باور نبود

اما دین پیراسته از خرافات را برای عوام ضروری می‌دانست [۱۱]. آنچه در ترکیه لائیسیته نام گرفت نوعی دین دولتی بود که می‌بایست کارمندان مدیریت امور دینی (دیانت) را به ضرب قدرت دولت جایگزین علما و مشایخ سازد. این «لائیسیتهٔ مستبدانه» بیش از پنجاه سال است که آماج سنجشگری‌های بی‌امان اهل دین بوده و چنین به نظر می‌رسد که حزب عدالت و توسعه کمر همت به نابودی آن بسته است. داستان این کشمکش‌ها و سنجشگری‌ها موضوع چهار فصل بعدی این کتاب است. این چهار فصل را می‌توان گزارش فشرده‌ای از تاریخ سیاسی و دینی ترکیه از پایان جنگ جهانی اول تا به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه و راه و رسم کشورداری این حزب در طی هشت سال گذشته (۲۰۰۲ تا ۲۰۱۰) دانست. سهم طریقت‌های صوفی در پاسداری از سنت‌های دینی ترکان و نقش آنان در پهنهٔ فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی امروز ترکیه نکتهٔ دیگری است که در این چهار فصل به آن توجه شده است.

کلید درک رابطهٔ دین و دولت مفهوم لائیسیته است که در ترکیهٔ امروز «لائیک لیک» خوانده می‌شود و در گذشته ضیا گوکالپ، جامعه‌شناس و روشنفکر ناسیونالیست، آن را «لادینی» ترجمه کرده بود [۱۲]. لائیسیته واژهٔ نوساخته‌ای است که از ۱۸۷۱ به بعد در زبان فرانسه رایج شد، هرچند صفت لائیک از سدهٔ سیزدهم میلادی در این زبان برای نامیدن غیرروحانیان به‌کار می‌رفت [۱۳]. لائیسیته در زبان‌های اروپایی نیز معادل جاافتاده‌ای ندارد و در زبان‌های آنگلوساکسون آن را اغلب مترادف با سکولاریسم می‌دانند [۱۴]. لائیسیته در مفهوم عام و گستردهٔ خود که به سکولاریسم آنگلوساکسون نزدیک است به معنی گسستن پیوند میان دین و دنیا یا به سخن دیگر پذیرش خودسامانی فعالیت‌های بشری (سیاسی، اجتماعی و معنوی) است. لائیسیته در مفهوم خاص و محدود خود به معنی جدایی دین و دولت و پذیرش این اصل است که دولت مدرن پدیده‌ای در خود و برای خود است. نه مشروعیت آن برگرفته از دین است و نه جامعه را بر اساس رهنمودهای دین سازمان می‌دهد. بدین ترتیب، لائیسیته در مفهوم خاص خود دو جنبه دارد که عبارت‌اند از

خودسامانی دولت در رابطه با دین و آزادی کامل ادیان و مداخله نداشتنِ دولت در امر دین. لائیسیته در این معنا حاصل تجربهٔ سیاسی ایالات متحد امریکا (اصلاحیهٔ اول بر قانون اساسی ایالات متحد ـ ۱۷۹۱) و بویژه کشمکش‌های دولت و کلیسا در فرانسهٔ سدهٔ نوزدهم بر سر تعیین دامنه و حدود صلاحیت و اختیارات هر یک از آنهاست. در فرانسه قانون ۹ دسامبر ۱۹۰۵ یا قانون جدایی دولت و کلیسا از یکدیگر بر دعاوی دنیوی کلیسای کاتولیک نقطهٔ پایان نهاد. به موجب این قانون، که پس از قطع روابط دیپلماتیک میان فرانسه و واتیکان (ژوئیهٔ ۱۹۰۴) به تصویب رسید، کشور فرانسه دین رسمی ندارد، همهٔ نهادهای دینی و کلیساها پیرو قوانین عمومی مربوط به فعالیت نهادها و انجمن‌های خصوصی هستند و دولت حق مداخله در امور داخلی کلیسا را ندارد. این شیوهٔ سازماندهی رابطهٔ دین و دولت ویژهٔ فرانسه است و در دیگر کشورهای اروپایی این رابطه با توجه به ویژگی‌های تاریخی و محلی شکل‌های متفاوت دارد. در انگلستان مقام سلطنت ریاست کلیسای ملی کشور (کلیسای آنگلیکن) را بر عهده دارد. در آلمان اصل بی‌طرفی دولت در قبال دین مبنای رابطهٔ آن با کلیساست اما وضعیت حقوقی نهادهای دینی به‌گونه‌ای است که دولت بخشی از مالیات بر درآمد شهروندان را بین کلیساهای گوناگون توزیع می‌کند. در دانمارک، به موجب قانون اساسی، دولت از کلیسای لوتری پشتیبانی می‌کند. [۱۵]

به رغم این گونه گونی، در تمام کشورهای اروپایی اصل بر جدایی دین از امور دنیوی است. در کشورهای مسلمان، چون زمینهٔ تاریخی و فرهنگی این جدایی وجود نداشت، تجددخواهان اغلب کوشیدند با زور و خشونت رهیافت خود از سکولاریسم و لائیسیته را به جامعه تحمیل کنند. تلاش‌های ترکان نمونه‌وارترین تجربه در این زمینه است. در سال ۱۳۸۱ بر آن شدم که با نگارش کتاب کوچکی به بررسی تجربهٔ لائیسیته در ترکیه بپردازم. تجربه‌ای که در مدح و ذم آن بسیار گفته‌اند و نوشته‌اند و اغلب آن را گسستی کامل با سنت دین‌سالاری در امپراتوری عثمانی دانسته‌اند. در جریان کار دریافتم که باید دامنهٔ بررسی را وسعت بخشید و مسئله را در چشم‌انداز تاریخی گستردهٔ آن یعنی در چارچوب

رابطهٔ دین و دولت در امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه بررسید. حاصل کار کتاب حاضر است که نگارش آن بدون یاری‌های همه‌جانبه و بی‌دریغ همسرم امکان‌پذیر نبود. روشن است که مسئولیت مطالب کتاب و خطاهای احتمالی آن تماماً بر عهدهٔ من است.

مرداد ۱۳۹۰ـ اوت ۲۰۱۱

فصل اول

شریعت و طریقت در امپراتوری عثمانی

اقوام ترک در سده‌های نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) به اسلام گرویدند، کمر به خدمت خلفای عرب بستند و همهٔ غیرت و دلاوری خود را در راه اسلام‌گستری به کار گرفتند. ترکان تازه‌مسلمان، در فقه، مکتب حنفی [۱] و، در کلام، آموزش‌های ماتریدی [۲] را پذیرفتند. پیش از گرایش به اسلام، قبایل کوچروِ ترک پیرو باورهای جادویی-دینی گوناگونی از شمن‌باوری [۳] و مانویت گرفته تا کیش بودا و مسیحیت نستوری [۴] بودند و سخت‌جان‌ترین بقایای این باورهای کهن به قلب اسلام ترک راه یافت.

۱. اقوام ترک و اسلام

مسلمانان پس از سیادت بر ایران (سدهٔ هفتم میلادی/اول هجری) تا ماوراءالنهر پیش رفتند و برای مقابله با یورش کوچروان ترک دژها و استحکاماتی برپا کردند. ابن حوقل در توصیف رویارویی مسلمانان و ترکان نوشت: «برای مسلمانان آوردگاهی دشوارتر و مهمتر از آوردگاه ترک نیست و مردم ماوراءالنهر در برابر ایشان [اند] و بلاد اسلام را از خطر تجاوز آنان حفظ می‌کنند» [۵]. تبلیغ اسلام در ماوراءالنهر در نخستین سال خلافت اموی آغاز شد و اندک اندک شماری از حکمرانان ترک به خدمت خلیفه و گروهی از فرمانروایان محلی عرب درآمدند. در

سال ۶۷۴، حکمران بصره دو تا چهارهزار کماندار ترک در خدمت خود داشت که در بخارا به اسارت درآمده بودند [۶]. بازرگانان مسلمان و صوفیان پرشوری که استپ آسیای میانه را درمی‌نوردیدند نیز نقش مهمی در گستراندن اسلام در میان ترکان ایفا کردند. مقابر این صوفیان، که گاه جان خود را در این راه می‌باختند، به زیارتگاه‌هایی تبدیل می‌شد که شماری از آنها تا به امروز نیز بر جای مانده‌اند [۷]. در نیمهٔ دوم سدهٔ دهم میلادی، برای نخستین بار یکی از حکمرانان ترک آسیای میانه به نام ساتوق بغراخان قراخانی اسلام آورد و خود را عبدالکریم نامید. دامنهٔ نفوذ قراخانیان در سدهٔ یازدهم میلادی به بخارا و سمرقند رسید و ادبیات ترکی ـ اسلامی برای نخستین بار در قلمرو آنان شکل گرفت. [۸]

در روزگار عباسیان شمار سربازان ترک در لشکر خلیفه افزایش چشمگیری یافت. صرف‌نظر از روح سلحشوری و کیفیت جنگاوری ترکان، بی‌طرفی آنها در رقابت‌ها و کشمکش‌های اعراب و ایرانیان سبب شد که خلیفه آنها را به دیگر گروه‌ها ترجیح دهد. این سربازان را مملوک (بردهٔ سفید) می‌نامیدند. بزرگان ترک در دورهٔ منصور و جانشین او معتصم (۸۴۲ـ۸۳۳ م)، که پسر هارون‌الرشید و از طرف مادر ترک‌تبار بود، به مقامات بالای لشکری و کشوری دست یافتند. از معروفترینِ آنها در این دوره می‌توان از زبیر بن الترکی نام برد که به حکمرانی همدان و موصل رسید. حمادالترکی نقش مهمی در آبادانی بغداد ایفا کرد. رشیدالترکی فرماندهی سپاهیان اسلام را در فتح مصر علیا به عهده داشت و ابن طولون سلسلهٔ طولونیان را در مصر بنیاد نهاد [۹]. به گفتهٔ برخی از تاریخ‌نگاران، در این دوران تعداد ترکان در بغداد به اندازه‌ای بود که، برای دور کردن آنها از مرکز خلافت، شهر سامرا را بنا کردند [۱۰]. در میانهٔ سدهٔ نهم میلادی قدرت فرماندهان ترک به جایی رسید که خلیفه را در حقیقت آنان برمی‌گزیدند و خلفای ناسازگاری چون متوکل و مهتدی را به قتل می‌رساندند.

گروهی از پژوهشگران جذب سریع ترکان را در تمدن اسلامی ناشی از شور و تعصب دینی آنان دانسته‌اند. به‌گفتهٔ لویی ماسینیون، شوق مملوکان مقیم سامرا به زیارت مکه چنان بود که برای رضای خاطر آنان در این شهر کعبهٔ کوچکی ساختند [۱۱]. اما ژان پل رو، کارشناس برجستهٔ تاریخ ترک، مدعی است که گرایش ترکان به اسلام، با آنکه سریع و پردامنه بود، فرایند ترک‌زدایی را در پی نداشت زیرا بسیاری از ترکان مسلمان حتی در قلب خلافت اسلامی نیز با اعراب هیچ‌گونه تماسی نداشتند. ترکان مقیم سامرا، برحسب خاستگاه قومی و قبیله‌ای‌شان، در محله‌های جداگانه زندگی می‌کردند، حق معاشرت با مردم محلی را نداشتند و فقط می‌توانستند از میان زنان ترکی همسر بگزینند که خلیفه برای آنان می‌خرید [۱۲]. ترکان با آنکه به خدمت خلافت اسلامی درآمدند هم زبان و هم شماری از باورهای کهن خود را حفظ کردند. نخستین روایت داستان یوسف و زلیخا به زبان ترکی مثال بسیار گویایی در این زمینه است. این روایت را، که در سدهٔ سیزدهم میلادی شیاد حمزه تدوین کرد، با عبارت متداول «بسم‌اللّٰه الرحمن الرحیم» آغاز می‌شود و حمزه یک‌به‌یک واژه‌ها و از جمله کلمهٔ اللّٰه را به ترکی توضیح می‌دهد. به سخن دیگر، پنج سده پس از آشنایی ترکان با اسلام، او هنوز خود را ملزم می‌دیده است که بسم‌اللّٰه الرحمن الرحیم را برای همزبانان خود معنی کند [۱۳]. در سرتاسر کتاب دده قورقود، حماسهٔ بزرگ ترکان اوغوز، بازمانده‌های عقاید کهن ترکان بروشنی دیده می‌شود. بنیاد این عقاید ستایش خدا ـ آسمان یا تانگری (tangri) بود که دیگر اقوام ترک ـ آلتایی نیز با نام‌های مشابهی او را می‌پرستیدند. مغول‌ها او را تنگر، بوریات‌ها تنگری، و تاترهای ولگا تانگر می‌نامیدند. پس از رسوخ اسلام به آسیای میانه، ایدهٔ خدا ـ آسمان (تانگری یا تانری در ترکی عثمانی) با اللّٰه درآمیخت [۱۴]. یونس امره، یکی از برجسته‌ترین نمایندگان ادبیات عامیانه و صوفیانهٔ سدهٔ سیزدهم میلادی، در اشعار خود بارها و بارها

به جای الله از کلمهٔ تانری استفاده کرده است. چندین سده بعد نیز، در دورهٔ اصلاحات ناسیونالیستی و دین‌زدایانهٔ مصطفی کمال که اذان گفتن به زبان عربی ممنوع شد، در اذان ترکی تانری اولودور جای الله اکبر را گرفت. دین قدیم ترکان حاصل درهم‌آمیزی جان‌انگاری (انیمیسم) کهن و باورهای شمنی بود که باید آنها را در زمرهٔ باورهای رازآمیز طبقه‌بندی کرد تا دین به مفهوم متعارف آن[۱۵]. این نکته برای فهم ویژگی‌های اسلام ترک اهمیت بسیار دارد، زیرا این آیین‌های رازآمیز بهترین پناهگاه خود را در آموزش‌های غلات شیعه و تصوف اسلامی یافتند.

برخی سنت‌های اقوام کهن آسیای میانه را در آداب و رسوم نخستین فرقه‌های صوفی ترک می‌توان بازیافت. در طریقت احمد یسوی، که در سدهٔ دوازدهم میلادی در ترکستان پاگرفت و شماری از فرقه‌های صوفی آسیای میانه را تحت تأثیر قرار داد، عادات و رسومی وجود داشت که دینداران متعصب خراسان را خوش نمی‌آمد. مثلاً در طریقت یسوی، زنان سر و چهره پنهان نمی‌کردند و در مجالس دینی پا به پای مردان شرکت می‌جستند. افسانه‌هایی که دربارهٔ زندگی احمد یسوی و دیگر باباهای ترکمن (ترک کوچرو) دهان به دهان می‌گشت یادآور سنت‌های شمنی آسیای میانه بود.[۱۶]

مهاجرت پرشتاب اقوام و قبایل ترک از آسیای میانه به خاورمیانه و غرب آسیا در سده‌های نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) نقشهٔ سیاسی و ترکیب قومی-دینی آسیای صغیر یا قلمرو بیزانس را دگرگون کرد. در آغاز سدهٔ دهم میلادی، یکی از قبایل اوغوز که توتم آن طرلان (شهباز) نر بود در کنارهٔ سیردریا در ناحیهٔ جند مستقر شد. اعضای این قبیله را به نام سرکرده‌شان سلجوق که در خدمت یکی از شاهزادگان خزر بود سلجوقیان نامیدند[۱۷]. سلجوق به روایتی شمن‌باور و به روایتی دیگر مسیحی یا یهودی بوده است. پسران او اسرائیل، میکائیل و موسی نام داشتند و همگی به ترکی ارسلان نامیده می‌شدند. میکائیل برای

فرزندان خود نام‌های چغری (قرقی) و طغرل (شاهین) را برگزید [۱۸]. مردم جند که از ترکتازی‌های سلجوقیان در آزار بودند پس از مرگ سلجوق قبیلهٔ او را به سمت جنوب راندند و سامانیان آنان را در قریهٔ نور در شمال شرقی بخارا سکونت دادند. از این تاریخ به بعد سلجوقیان روزبه‌روز بر قدرت و شوکت خود افزودند تا سرانجام غزنویان را شکست دادند و دولت بزرگی برپا کردند. با شکست غزنویان، که تابع خلافت عباسی بودند، حاکمیت و اقتدار سیاسی در ماوراءالنهر و سپس در ایران به دست بیگ‌های سلجوقی افتاد. طغرل، پایه‌گذار واقعی سلسلهٔ سلجوقی، با جلب اعتماد خلیفه وارد بغداد شد و خلیفه خود تاج بر سر او نهاد و او را سلطان خاور و باختر و پشت و پناه کیش محمدی خواند [۱۹]. سلجوقیان به سیادت بر ایران و عراق بسنده نکردند و آلب‌ارسلان، پسر چغری، به قلمرو بیزانس در آسیای صغیر یورش برد که به زبان یونانی ـ بیزانسی «آناتوله» («طلوع» آفتاب/مشرق) نامیده می‌شد. [۲۰]

۲. سیادت ترکان بر آسیای صغیر

سپاهیان عرب در جریان نخستین کشورگشایی‌های مسلمانان در شام متوقف شدند و مرزهای امپراتوری بیزانس دست‌نخورده باقی ماند. از سدهٔ نهم میلادی به بعد، در نتیجهٔ رقابت بین فرماندهان نظامی و بزرگان دیوانی، از یک سو، و اعیان زمیندار و دهقانان آزاد، از سوی دیگر، قدرت بیزانس رو به زوال نهاد. کشمکش‌های درونی و دشواری‌های اقتصادی، مالیات سنگین و ولخرجی‌های دولتمردان باعث تضعیف قدرت در مناطق مرزی شد [۲۱]. ترکان سلجوقی از این ناتوانی بهره جستند و با سپاهیان خود از مرزهای بیزانس گذشتند و در چند نقطه به داخل خاک آناتولی (آنادولو به ترکی) رخنه کردند. در پی شکست رومانوس چهارم از سپاهیان آلب ارسلان (۱۰۷۱م) در ملازگرد (نزدیک

دریاچهٔ وان) راه ترکان به آناتولی گشوده شد و انبوه ترکان جهادگر به سوی بیزانس به راه افتادند. در پایان سدهٔ دوازدهم میلادی، با دومین شکست بزرگ بیزانس، ترکان قونیه را تصرف کردند و به راه کاروان‌روِ کنارهٔ مدیترانهٔ جنوبی (آنتالیا) و دریای سیاه دست یافتند.[۲۲]

امارت سلجوقیان آناتولی دیار روم یا بلاد روم نام داشت و پایتخت آن در آغاز نیسه (ایزنیک کنونی) و سپس قونیه بود و از همین رو صلیبیان آن را «سلطنت قونیه» می‌خواندند. پس از درگذشت ملکشاه، دولت بزرگ سلجوقی به چهار بخش تقسیم شد: سلجوقیان عراق و خراسان، سلجوقیان کرمان، سلجوقیان شام و سلجوقیان روم. به گفتهٔ کلود کائن، کارشناس برجستهٔ تاریخ آسیای صغیر در سده‌های میانه، تمدن سلجوقی از همزیستی عنصر ترک و ایرانی به وجود آمد[۲۳]. در شهرها فرهنگ ایرانی و زبان فارسی و در روستاها فرهنگ کوچروان آسیای میانه و زبان ترکی غالب بود. در پایان سدهٔ سیزدهم میلادی، اهالی شهرها اغلب خود را مسلمان می‌خواندند، به زبان فارسی سخن می‌گفتند و می‌نوشتند، و از سر تحقیرْ روستاییان را ترک می‌نامیدند. شهریاران سلجوقی برای فرزندان خود نام‌های ایرانی برمی‌گزیدند. فرزند قلیچ ارسلان دوم، کیخسرو نام گرفت و کیخسرو نیز به نوبهٔ خود پسرانش را کیکاووس، کیقباد و کی‌فریدون نامید. علاءالدین کیقباد دیوارهای کاخ قبادآباد را در نزدیکی قونیه با تصاویری از شاهنامهٔ فردوسی آراسته بود.[۲۴]

سلجوقیان راه مهاجرت وسیع قبایل ترک را به آناتولی گشودند. سرکردگان این قبایل اغلب چون ملک دانشمند احمد غازی ادعای اسلام‌گستری داشتند و هریک در گوشه‌ای از خاک آناتولی برای خود قلمرویی برپا کردند. استقرار ترکان در آسیای صغیر بسیار سریع بود به طوری که وقایع‌نگاران اروپایی در پایان سدهٔ دوازده میلادی این سرزمین را ترکیه نامیدند[۲۵]. پراکندگی ترکان در مناطق گوناگون آسیای

صغیر به شکلی یکدست صورت نگرفت. در شرق آسیای صغیر، قبایل ترک به کوچروی ادامه دادند و شهرها را به بومیان بیزانسی واگذاشتند. در سرزمین‌های ارمنی‌نشین شرق آناتولی (کیلیکیه) درهم‌آمیزی ترک و ارمنی سخت نادر بود. قبایل ترک در سواحل آسیای صغیر نیز مستقر نشدند و ماهیگیری در دست عناصر بومی باقی ماند[۲۶]. ترکان به‌طور عمده در فلات مرکزی آسیای صغیر در غرب فرات درمیان بیزانسیان مستقر شدند. با اینکه در فاصلهٔ سال‌های ۱۰۳۰ تا ۱۰۸۰ میلادی، یعنی دورهٔ تاخت و تاز قبایل ترک در این سرزمین‌ها، بسیاری از دهقانان و شهرنشینان از این مناطق گریختند، دعوی خالی شدن این سرزمین‌ها از سکنهٔ خود بی‌پایه است و اغلب دربارهٔ هراسی که ترکان در دل بومیان برانگیختند گزافه‌گویی شده است. ارمنیان در آغاز از ورود ترکان استقبال کردند زیرا، با برافتادن شهریاران بیزانس، از شرّ پرداخت مالیات‌های کمرشکن خلاص شدند. در این دوره چند شهر مهم در قلمرو روم وجود داشت که اغلب در نام ترکی‌شان عنصری از نام قدیمیِ یونانی حفظ شده بود. مثلاً ایکونیوم به قونیه، سزاره به قیصری، انچیر به آنقره و سپس آنکارا، و سباستیئا به سیواس تبدیل شد[۲۷]. در سدهٔ سیزدهم میلادی ابن سعید از بیست و چهار شهر در قلمرو سلجوقیان روم نام برده است که والی، قاضی، مسجدجامع و حمام داشتند. مهمترین شهرهای این بلاد پایتخت آن قونیه و سپس سیواس، ارزروم، ملطیه و قیصری بودند. [۲۸]

در نیمهٔ نخست سدهٔ سیزدهم میلادی کار دولت سلجوقی رو به تباهی رفت. عوامل گوناگونی سبب زوال قدرت سلجوقیان شد. از سویی، کارزارهای گوناگون علاءالدین کیقباد اول بر ضد همسایگان خود و رقابت فرزندان او برای ولایتعهدی یکپارچگی قدرت حاکم را از بین برد[۲۹]. از سوی دیگر، جنبش بابائیه یا شورش ترکمانان آناتولی (۱۲۴۰ م)، به سرکردگی بابا الیاس خراسانی و نمایندهٔ او بابا اسحاق، در

سراسر منطقه هرج و مرجی وصف‌ناپذیر پدید آورد. این جنبش در شمال آناتولی در نزدیکی آماسیه در نتیجهٔ برخورد میان ترکان کوچرو و ارمنیان کلدانی و در جنوب در مرز شام (سوریه) در اعتراض به سختگیری مأموران جمع‌آوری مالیات آغاز شد. دربارهٔ این جنبش آگاهی‌های زیادی در دست نیست. بابا الیاس و بابا اسحاق هردو ادعای مهدویت داشتند. پیروان آنها روستاییان و کوچروان مناطق مرزی بودند. در شهرها اسلام رسمی حنفی حاکم بود اما در روستاها، و بویژه در مناطق مرزی، مردم ظاهر اسلام را با عقاید بدعت‌آمیز و تشیع افراطی باباهای ترکمن درآمیخته بودند. آشفتگی فکری حاکم در این دوره و رواج باورهای التقاطی بازتاب پراکندگی و آشوب سیاسی و ناامنی اجتماعی و روحی مسلط بر آسیای صغیر بود. جنبش بابایی بازتاب ناخشنودی اجتماعی تودهٔ انبوه کوچروان از دگرگونی نظام زمینداری در آسیای صغیر بود. در آغاز سدهٔ سیزدهم بسیاری از اراضی دولتی که در دست کوچروان بود به انحصار مالکان خصوصی درآمد و خانواده‌های ثروتمند املاک وقفی را نیز تصاحب کردند. این جنبش درعین حال نشان‌دهندهٔ ریشه‌دار بودن سنت‌های کهن و اعتقادات شمنی در میان ترکان بود.[۳۰]

در میانهٔ سدهٔ سیزدهم میلادی سیل ویرانگر مغول بنیان سیادت سلجوقیان روم را بر آسیای صغیر به لرزه درآورد. مغولان، پس از درهم شکستن سپاه سلجوقی در کوسه داغ (۱۲۴۳) بین سیواس و ارزنجان، تا قیصری پیش رفتند. آسیای صغیر، که درآغاز تحت نظارت باتوخان، فاتح اروپای شرقی، اداره می‌شد، پس از مدتی به زیر سلطهٔ ایلخانان ایران درآمد. در این دوره، گروه‌های تازه‌ای از قبایل ترک به همراه مغولان به آناتولی آمدند و بر شمار چادرنشینان ترک در این سرزمین افزودند. فروپاشی سلجوقیان روم و ناتوانی مغولان در سیادت بر مناطق مرزی سبب رونق کار زورمندان محلی و امیران گردنکشی شد که در ظاهر تابع قونیه بودند اما درواقع به میل و ارادهٔ خود حکومت می‌کردند.

بیست و شش امیرنشین در گوشه و کنار سرزمین سلجوقیان روم پدید آمد که مهمترینشان عبارت بودند از امیرنشین عثمان اوغلو در شمال غربی آناتولی و امیرنشین قرامان در جنوب که قونیه را در تصرف خود داشت. گذشته از اینها، گرمیان، اشراف، آیدین و اسفندیار نیز از امارات کم و بیش مهم محسوب می‌شدند. [۳۱]

۳. تشکیل و گسترش دولت عثمانی

امیرنشین عثمان در مراتع بین اسکی شهر و ایزنیک واقع شده بود و در آغاز هیچ مزیتی بر امارات همپایهٔ خود نداشت. بنیانگذار سلسله عثمان نام داشت. در سدهٔ پانزده میلادی، عاشق پاشازاده، وقایع‌نگار ترک، پس از اشاره به وجود چند روایت دربارهٔ پیشینهٔ خاندان عثمانی، ادعا کرد که ارطغرل نامی از قبیلهٔ قایی اوغوز، به همراه پدر خود سلیمان شاه و دو برادرش سونکور تکین و گوندگدو، به آسیای صغیر می‌رود. پس از مدتی سلیمان شاه تصمیم به بازگشت می‌گیرد اما در راه بازگشت در فرات غرق می‌شود و دو برادر ارطغرل راه خود را به سوی ترکستان ادامه می‌دهند. ارطغرل با چهارصد چادر در آناتولی توقف می‌کند و پسر خود ساروياتی را نزد علاءالدین سلجوقی می‌فرستد تا از وی زمین و گله بگیرد. علاءالدین آنان را در سوگود، نزدیک اسکی شهر کنونی، سکونت می‌دهد. پس از مرگ ارطغرل، جانشین او عثمان بیگ قلمرو خود را با حمله به بیزانس وسعت بخشید [۳۲]. به گفتهٔ کولین ایمبر، کارشناس تاریخ عثمانی، در این روایت فقط چهار واقعیت تاریخی وجود دارد که عبارت‌اند از نام‌های ارطغرل، عثمان و اورخان و استقرار خاندان عثمانی در شمال غربی آناتولی، و باقی روایت به منظور توجیه سلطنت عثمانیان در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی ساخته و پرداخته شده است [۳۳]. وقایع‌نگاران عثمانی و بیزانس امیرنشین عثمانی را تشکلی سیاسی توصیف کرده‌اند که از همان آغاز روی پای خود

ایستاده بوده و زیر بار هیچ قدرتی نرفته است. اما بر اساس منابع موجود به نظر می‌رسد که عثمان بیگ دست‌کم در آغاز سدهٔ چهاردهم میلادی تابع قونیه بوده و نخستین فتوحات او در بیزانس به تأیید حکومت سلجوقی رسیده است. [۳۴]

عثمان بیگ، پس از فتح ینی شهر، آن را به پایتختی برگزید و فرایند یکجانشینی قبیله‌های کوچرو را تسریع کرد. فرنان برودل، تاریخ‌پژوه فرانسوی، حضور ترکان را در آسیای صغیر «ریشه دواندن کوچروان» خوانده است [۳۵]. نخستین عثمانیان به شکل قبیله‌ای زندگی می‌کردند و گله‌های خود را به ییلاق و قشلاق می‌بردند اما بسرعت به زندگی شهری خوگرفتند. عثمانیان به آبادانی شهرهایی که به تصرف درمی‌آوردند توجه بسیار داشتند و در بورسا و نیسه مساجد، مدارس، حمام‌ها، مراکز خیریه، پل‌ها و کاروانسراهایی بنا کردند. ادارهٔ این بناها در آغاز به عهدهٔ مهاجرانی بود که از شهرهای مسلمان‌نشین آناتولی آمده بودند. نخستین مدرس مدرسهٔ نیسه داوود نام داشت و از اهالی قیصری بود [۳۶]. تقریباً در هیچ‌یک از این مراکز کسی به زبان عربی سخن نمی‌گفت. ابن بطوطه با تأسف بسیار روایت می‌کند که به هنگام اقامت در خانقاه یکی از فتیان در کاویه، قادر به برقراری ارتباط با مهماندار خود نبوده است: «او عربی نمی‌دانست و ما ترکی نمی‌فهمیدیم، ناچار رفتند ملایی آوردند تا مترجم ما باشد. ملا فارسی حرف می‌زد اما عربی نمی‌دانست و به آن جوانمرد گفت ایشان عربی کهن می‌گویند و من عربی نو می‌دانم» [۳۷]. فارسی در آسیای صغیرِ آن دوره زبان مردم فرهیختهٔ شهرنشین بود و از همین رو ترکان به طنز می‌گفتند: «سگ ترک به شهر که می‌رسد به فارسی پارس می‌کند.» [۳۸]

با استیلای مغولان، مردم گروه گروه از مناطق مرکزی آناتولی به سوی مناطق دوردست مرزی چون ولایت عثمان کوچ کردند. کارگزاران حکومت سلجوقی که با ورود مغولان جانشان در خطر بود، شهرنشینان و

روستاییانی که تاب تحمل مالیات‌های گزاف را نداشتند، کوچروانی که نگران غارت و چپاول گله‌ها و دام‌های خود بودند، و بالاخره غازیان و دراویشی که در بین مردم محبوبیت فراوان داشتند به خیل مهاجران پیوستند. بسیاری از این مهاجران از بیداد و ستم مغولان و تشویش‌های روحی ناشی از آشوب زمانه به شیوخ و باباها پناه برده و پیرو طریقت‌هایی چون ملامتیه و قلندریه بودند[۳۹]. شیوخ و درویشان، از یک سو، مردم را به اعتراض و مقاومت در برابر مغولان فرامی‌خواندند و، از سوی دیگر، امرای عثمانی را به حمله به بیزانس و تصاحب غنائم تشویق می‌کردند. پس از چیرگی مغولان بر آناتولی، وابستگی امیرنشین‌های مرزی به سلجوقیان قونیه کاهش یافت و از این زمان به بعد دیگر برای حمله به بیزانس نیازی به کسب اجازه از مرکز نبود. اسلام‌گستری در بلاد کفار هم اجر دنیوی (تصاحب غنایم و فتح سرزمین‌های تازه) و هم اجر اخروی داشت. اندیشهٔ جنگ و جهاد در شکل‌گیری دولت عثمانی نقش مهمی ایفا کرد. در دورهٔ تکوین دولت عثمانی، بیگ‌های مناطق مرزی را اغلب «غازی»، «افتخار المجاهدین» و «شرف الغزات» می‌نامیدند.[۴۰]

بجز درویشان و باباها، سازمان‌های فتوت اصناف نیز نقش مهمی در رواج اسلام در شهرهای تازه‌گشودهٔ آناتولی ایفا کردند. این تشکیلات حرفه‌ای، که بنیاد فکری آن بر باورهای ملامتیان خراسان و فتیان بغداد استوار بود، بخش مهمی از جمعیت شهرها را زیر پوشش خود داشت. آیین فتوت در آسیای صغیر با نام شهاب‌الدین سهروردی (۱۱۹۱ـ۱۱۵۱م) پیوند خورده است که به روایتی کیکاووس، سلطان سلجوقی، را در جرگهٔ اهل فتوت پذیرفت[۴۱]. اعضای سازمان‌های فتوت را اخی می‌نامیدند و از نامورترین آنها باید از اخی حسن، برادرزادهٔ شیخ اده بالی، یاد کرد که بنا به روایتی افسانه‌ای پدرزن عثمان بوده است[۴۲]. یک سند وقفی سال ۱۴۵۵ـ۱۴۵۴ حکایت از آن دارد که

شماری از اخیان از گشاده‌دستی نخستین فرمانروایان عثمانی و اطرافیان آنها بهره می‌بردند. ابن بطوطه در سفر به آناتولی در برخی شهرها در زوایای اخیان اقامت گزید و چنان تحت تأثیر قرارگرفت که در توصیف آنان نوشت: «من در تمام دنیا مردمی نیکوکارتر از آنان ندیده‌ام» [۴۳]. در آناتولی زنان نیز با اهل فتوت در پیوند بودند و تشکیلاتی به نام «باجیان روم» داشتند [۴۴]. قدرت سازمان‌های فتوت به اندازه‌ای بود که در سدهٔ چهاردهم میلادی دولتی مستقل در آنقره تأسیس کردند.

از آنجا که در آغاز تعداد علما به اندازهٔ کافی نبود، فرمانروایان عثمانی گاه اهل طریقت را نیز به مقام‌های دینی برمی‌گماشتند. عثمان شیخ اده‌بالی را به مقام مفتی قلمروِ خود انتخاب کرد [۴۵]. راست این است که مردم آداب و احکام اسلام عامیانهٔ اهل طریقت را که با سنت‌های قومی‌شان دمساز بود راحت‌تر می‌پذیرفتند. از آنجا که بسیاری از باباهای صوفی در آغاز از خراسان به آسیای صغیر رفته بودند، در میان ترکان معروف بود که «زاهد رو به مکه و درویش چشم به خراسان» دارد. [۴۶]

فرمانروایان عثمانی از دلاوری و جنگاوری مرزنشینان در جهاد بهرهٔ فراوان بردند. غنایم جنگ‌ها خزانهٔ عثمانیان را پر و معاش جنگجویان را تأمین می‌کرد. عثمانیان، که برخلاف سلجوقیان به سوی غرب نظر داشتند، اندک اندک سرزمین‌های مسیحی‌نشین را گشودند و قسطنطنیه را محاصره کردند. مراد اول، با گذشتن از دریای مرمره در سال ۱۳۶۹ م، اندرنیوپل (ادرنهٔ امروزی) را تصرف کرد و پایتخت خود را در آن شهر مستقر ساخت. فرایند گسترش امارت عثمانی که طی پنجاه سال به دولتی نیرومند تبدیل شده بود با شکست بایزید از تیمور لنگ در جنگ آنقره (۱۴۰۲ م) دستخوش وقفه گشت. تیمور کوشید با جدا کردن اماراتی که بایزید ضمیمهٔ قلمرو عثمانی کرده بود یگانگی سیاسی آناتولی را درهم شکند. «دورهٔ فترت» پس از شکست آنقره ده سالی به درازا کشید تا اینکه محمد اول از نو سیادت عثمانیان را بر سرزمین‌های ازدست‌رفته

برقرار ساخت و جانشینان او یعنی مراد دوم و محمد دوم بر قدرت و شوکت دولت عثمانی افزودند. بدین ترتیب عثمانیان در سدهٔ پانزدهم میلادی به برکت جنگ و جهاد سرتاسر آناتولی و بخش اروپایی بیزانس را، که سرزمین روم یا روم ایلی (روملی در تلفظ اروپایی) نامیده می‌شد، به زیر نگین قدرت خود درآوردند. با فتح قسطنطنیه در ۱۴۵۳ میلادی امپراتوری بیزانس یکسره از بین رفت و عثمانیان پایتخت خود را از ادرنه به قسطنطنیه (استانبول) منتقل کردند.[۴۷]

۴. جایگاه علما در جامعهٔ سنتی عثمانی

نظام سیاسی عثمانی بر اقتدار بی چون و چرای فرمانروا و سیادت او بر جان و مال اتباع کشور استوار بود[۴۸]. طبقهٔ حاکم عثمانی را طبقهٔ عسکری و حکومت‌شوندگان را رعایا می‌نامیدند. در درون طبقهٔ حاکم، عسکری‌های عالم (علمیه) یا روحانیان از عسکری‌های غیرعالم (سیفیه و قلمیه) یا ارتشیان و دیوان‌سالاران متمایز می‌شدند[۴۹]. پادشاهان عثمانی از روزگار مراد اول (۱۳۸۹-۱۳۵۹م) سلطان نامیده شدند. روایت کرده‌اند که مراد اول برای تأیید مشروعیت حکومت خود نماینده‌ای به مصر نزد بازماندگان خلافت عباسی فرستاد و خلیفه نیز او را سلطان مراد خواند. در سال ۱۵۱۷ سلیم اول کلید مکه و مدینه را از شریف مکه تحویل گرفت و خود را «خادم الحرمین الشریفین» نامید. داستان واگذاری خلافت توسط آخرین بازماندهٔ عباسیان به سلیم اول بی‌گمان ساختگی است، زیرا مورخان مصری و وقایع‌نگاران عثمانیِ همروزگار سلیم هیچ‌یک به چنین رویدادی اشاره نکرده‌اند و او نیز هرگز از عنوان خلیفه استفاده نکرد. نخستین بار سلیمان قانونی (۱۵۶۶-۱۵۲۰)، جانشین سلطان سلیم اول، خود را خلیفهٔ مسلمین خواند.[۵۰]

عثمانیان با ایجاد سلسله مراتبی پیچیده در بین مقامات دینی (امام، واعظ، خطیب، حافظ، مدرس، قاضی، نایب، مفتی، متولی و غیره)

روحانیت را به دستگاهی عریض و طویل تبدیل کردند. سرپرستی اوقافْ ثروت کلانی را در اختیار علما می‌گذاشت. آنها، چون دیگر اعضای طبقهٔ عسکری، از پرداخت مالیات معاف بودند ولی از آنجا که «بندهٔ باب» یا غلام سلطان محسوب نمی‌شدند پادشاه حق مصادرهٔ دارایی‌هایشان را نداشت. در آغاز، کارگزاران دستگاه اداری از میان علمای برجستهٔ مدارس دینی برگزیده شدند. اورخان، پسر عثمان، علاءالدین پاشا را به وزارت برگمارد. مقام وزارت اعظم، تا زمان اعدام خلیل پاشای جاندارلی در دورهٔ سلطان محمد دوم (فاتح)، همواره در اختیار علما بود. پس از اعدام خلیل پاشا (۱۴۵۳م)، سلطان محمد دوم با سازماندهی دوبارهٔ تشکیلات اداری راه دستیابی به مقام‌های وزارت و صدارت را به روی همهٔ «بندگان باب» (سیفیه و قلمیه) بدون استثنا گشود و بدین ترتیب علما حق انحصاری خود را از دست دادند.[۵۱]

علما وظایف گوناگونی چون قضاوت، تدریس و مشاورهٔ دینی را به عهده داشتند. در نخستین سال‌های حکومت عثمانی، قاضی بورسا بالاترین مقام علمی و دینی به شمار می‌رفت و در دیوان اورخان حضور می‌یافت. اردوکشی‌های فراوان مراد اول، وسعت قلمرو عثمانی و ضرورت پاسخگویی به مسائل شرعی ارتش منجر به ظهور مقام قاضی عسکر شد. مراد اول، قره خلیل، قاضی بورسا را به این مقام برگماشت[۵۲]. قاضی عسکر تا سدهٔ شانزدهم بالاترین ردهٔ نهاد علمیه بود و تمام فعالیت‌های علما را زیر نظر داشت. قاضی عسکران نمایندگان علما در دیوان همایونی (هیئت دولت) بودند و تا سدهٔ هفدهم به پیشنهاد صدراعظم برگزیده می‌شدند. در قانون‌نامه محمد دوم آمده بود که قاضی عسکران در آیین تشریفات پس از وزرا قرار دارند و در مراسم تشییع جنازهٔ شاهزادگان باید وزرا و دفترداران را همراهی کنند[۵۳]. قاضی عسکران در دیوان‌سالاری مرکزی و ایالات نفوذ فراوان داشتند. قره خلیل، نخستین قاضی عسکر دولت عثمانی، همراه با ملا رستم

قونیوی در سازماندهی واحد «ینی چری» (سپاه نو) [۵۴] نقش اساسی ایفا کرد. دولت عثمانی تا اواخر دورهٔ محمد دوم یک قاضی عسکر بیشتر نداشت. در سال ۱۴۸۰ دو نفر به مقام قاضی عسکر آناتولی و روم ایلی منصوب شدند. در زمان سلیم اول، برای مدت کوتاهی قاضی عسکری برای بلاد عرب و عجم تعیین شد که مقرش دیاربکر بود. [۵۵]

در سدهٔ شانزدهم میلادی، ابوسعود افندی، مفتی استانبول که شیخ‌الاسلام و یگانه مرجع صدور فتوا بود، تناسب نیروها را در رهبری نهاد علمیه به سود خود و به زیان قاضی عسکران دگرگون ساخت. وی که پیش از آن هشت سال قاضی عسکر روم ایلی بود به دستور سلیمان به شیخ‌الاسلامی تمامی مملکت برگزیده شد [۵۶]. عنوان شیخ‌الاسلام در آغاز عنوانی افتخاری بود همانند عمادالاسلام، حجت‌الاسلام، برهان‌الاسلام و غیره و در مورد هر فقیه و مفتی نامداری به‌کار می‌رفت. بدرستی روشن نیست که این عنوان از چه زمان به لقبی رسمی تبدیل شد. در قانون‌نامهٔ محمد دوم آمده است: «شیخ‌الاسلام رئیس علماست.» در این قانون‌نامه، عناوین مفتی افندی، مفتی و شیخ‌الاسلام به جای هم به‌کار رفته است [۵۷]. در همین دوران فخرالدین عجمی، مفتی استانبول، را شیخ‌الاسلام نامیدند. شیخ‌الاسلام در آغاز عضو دیوان همایونی نبود [۵۸]، اما می‌توانست با صدور فتوا تصمیمات پادشاه را خلاف شرع بخواند و خواستار کناره‌گیری او شود. این البته جنبهٔ نظریِ مسئله بود، زیرا در عملْ پادشاهان عثمانی به روزگار قدرت خود هر آینه فتوای شیخ‌الاسلام را خوش نمی‌داشتند حکم او را به‌کار نمی‌بستند و حتی او را برکنار می‌کردند. اما در دوره‌های زوال اقتدار دولت و گسترش درگیری‌های داخلی و ناتوانی حکومت مرکزی، بر اعتبار رأی و اهمیت سیاسی شیخ‌الاسلام افزوده می‌شد. در واقع، رابطهٔ پادشاه و شیخ‌الاسلام، از یک سو، به شخصیت آن دو و، از سوی دیگر، به تناسب قوا میان دربار و علمیه وابسته بود. سلیم اول، پس از آگاهی از اختلاس

اموال دولتی به دست گروهی از دیوانیان، دستور برکناری همگی آنها را صادر کرد. علی افندی زنبیلی، شیخ‌الاسلام وقت، با شنیدن این خبر بی‌درنگ نزد پادشاه شتافت و موجبات عفو دیوانیان را فراهم آورد [۵۹]. پادشاه دربارهٔ موضوعات مختلف از شیخ‌الاسلام فتوا می‌خواست و او در برخی موارد با درخواست پادشاه مخالفت می‌کرد. مثلاً شیخ‌الاسلام وقت از صدور فتوای قتل برادر عثمان دوم سر باز زد [۶۰]. بایزید دوم نیز برای جنگ با ممالیک از شیخ‌الاسلام مولانا زین‌العربی فتوا خواست، اما او در فتوای خود بایزید را از جنگ برحذر داشت [۶۱]. فتوای شیخ‌الاسلام، بویژه، در مشروعیت بخشیدن به خلع پادشاهان و قتل وابستگان حکومت نقش مهمی داشت. شماری از پادشاهان عثمانی بر اساس فتوای شیخ‌الاسلام وقت از سلطنت برکنار شدند و حتی به قتل رسیدند. سلطان ابراهیم در سال ۱۶۴۸ از سلطنت خلع شد و بیست روز بعد با فتوای عبدالرحیم افندی، شیخ‌الاسلام، کشته شد [۶۲]. سلطان سلیم سوم نیز با فتوای شیخ‌الاسلام برکنار شد و سپس به قتل رسید. سلطان عبدالعزیز و سلطان عبدالحمید دوم نیز با فتوای شیخ‌الاسلام خلع شدند، هرچند فتوای برکناری عبدالحمید دوم را یکی از نمایندگان مجلس نوشت و ترکان جوان شیخ‌الاسلام را وادار به امضای آن کردند. [۶۳]

پادشاهان عثمانی هرگاه از اقتدار کافی برخوردار بودند علمای مخالف را از کار برکنار می‌کردند و حتی از بین می‌بردند. مراد چهارم (۱۶۴۰-۱۶۲۳) به دلیل ناخشنودی از وضعیت راه‌ها در ایزنیک دستور داد قاضی شهر را به دار آویزند. شیخ‌الاسلام اخی‌زاده حسین افندی، که از تصمیم سلطان برآشفته بود، نامه‌ای به مادر شاه نوشت که «لازم است شما او را نصیحت کنید تا دعای خیر طبقهٔ علما بدرقهٔ راه شما باشد». مراد چهارم چون از این ماجرا آگاه شد اخی‌زاده را برکنار و به قبرس تبعید کرد و دستور داد او را در راه سر به نیست کنند [۶۴]. اخی‌زاده حسین افندی نخستین شیخ‌الاسلام عثمانی بود که به دستور پادشاه به قتل رسید.

گاه قتل شیخ‌الاسلام نتیجهٔ رقابت میان خود علما بود. مثلاً، پس از خلع محمود اول (۱۷۵۴ـ۱۷۳۰) امام محمدی افندی که به مقام شیخ‌الاسلامی دست یافت حکم قتل شیخ‌الاسلام پیشین را صادر کرد. [۶۵]

وظیفهٔ نهاد علمیه فقط به صدور فتوا خلاصه نمی‌شد و آموزش علوم دینی و قضاوت دو کارکرد اساسی این نهاد بود که هر یک بر اساس سلسله‌مراتبی سخت سازمان می‌یافت. یکی از مهمترین ویژگی‌های نهاد علمیه در عثمانی همین سلسله‌مراتب است که علما را به کارگزاران دولت تبدیل کرد. نخستین مدرسهٔ عثمانی در سال ۱۳۳۱ در ایزنیک بنیان نهاده شد و سرپرستی آن را داود قیصری به‌عهده داشت. پس از آن فرمانروایان عثمانی مدرسه‌هایی در قونیه، قیصری و آقسرا تأسیس کردند [۶۶]. در دورهٔ سلطنت مراد دوم، با ورود علاءالدین طوسی و فخرالدین عجمی که هر دو از ایران به آسیای صغیر مهاجرت کرده بودند، مدرسه‌های عثمانی نام و آوازه‌ای بلند یافتند. در سده‌های چهاردهم و پانزدهم علمای عثمانی برای تکمیل تحصیلات خود به آسیای میانه، ایران و مصر می‌رفتند. سلطان محمد دوم (فاتح) همواره شِکوه می‌کرد که در قلمرو دولت عثمانی هیچ عالم بزرگی وجود ندارد [۶۷]. بنیاد نظام آموزش دینی عثمانی در دورهٔ محمد دوم در سال‌های ۱۴۶۳ تا ۱۴۷۰ نهاده شد. به دستور محمد دوم چهار مدرسه در شمال و چهار مدرسه در جنوب مسجد فاتح ساخته شد که صحن ثمان یا ثمانیه (هشتگانه) نام گرفتند. این مدارس از مراکز آموزشی پایینتر به نام مدارس تتمه یا مدرسهٔ صحن شاگرد می‌پذیرفتند. در مدارس صحن ثمان، تفسیر، فقه، کلام، اصول، بلاغت و معانی تدریس می‌شد [۶۸]. در سال‌های ۱۵۵۰ تا ۱۵۵۹ سلطان سلیمان قانونی شش مدرسهٔ جدید در استانبول بنا کرد: چهار مدرسه برای آموزش علوم پایه و دو مدرسه برای آموزش پزشکی و حدیث. این مدارس در اطراف مسجد سلیمانیه واقع شده بودند و از همین رو مدارس صحن سلیمانیه نام گرفتند. استادان این مدارس که

مدرس خوانده می‌شدند در سلسله‌مراتب علمیه جایگاه ممتازی داشتند. در آغاز سدهٔ هجدهم، فقط در شهر استانبول پانصد کرسی مدرس وجود داشت. [۶۹]

آموزش در این مدارس یازده مرحله داشت که گاه بیست سال طول می‌کشید. نخستین مرحلهٔ آموزش به نام خارج شامل سه دوره بود. دورهٔ ابتداییِ خارج به مدرسهٔ بیست آقچه (بیست اسپر) معروف بود، زیرا حقوق روزانهٔ مدرسان این دوره بیست آقچه بود. دورهٔ دومْ مدرسهٔ سی آقچه و بالاخره دورهٔ سومْ مدارس چهل تا پنجاه آقچه‌ای بودند که فقط در شهرهای بورسا، ادرنه و استانبول وجود داشتند. مرحلهٔ دوم به نام داخلْ خود به ابتدایی داخل، تتمه یا مصلای صحن، و مدارس شصت آقچه‌ای تقسیم می‌شد. طلاب پس از گذراندن این مراحل می‌توانستند به مدارس صحن ثمان و بالاخره به دارالحدیث سلیمانیه راه یابند [۷۰]. ارج و اعتبار مدرسان در نظام آموزشی عثمانی به نام و شهرت مدرسه‌ای که در آن تدریس می‌کردند و میزان حقوق روزانه‌شان بستگی داشت.

کارگزاران دستگاه قضایی عثمانی برخلاف مدرسان حقوق ثابت نداشتند و درآمدشان را اهمیت احکام صادرشده تعیین می‌کرد. جدول‌های ویژه‌ای بهای صدور احکام مختلف را براساس دو معیار سادگی یا پیچیدگی مسئله و جمعیت محل مشخص می‌کرد. بر این اساس درآمد قاضی شهرهای کوچک بین ۲۵ تا ۱۵۰ آقچه در روز بود. در شهرهای متوسط، این درآمد به ۳۰۰ آقچه می‌رسید و قضات شهرهای مهم امپراتوری درآمدی برابر با ۵۰۰ آقچه در روز داشتند. شهرهای مهم امپراتوری خود به دو گروه تقسیم می‌شدند. گروه اول که «شهرهای سه‌گانه» (بلاد ثلاثه) نامیده می‌شد سه پایتخت امپراتوری یعنی بورسا، ادرنه و استانبول را دربر می‌گرفت. گروه دوم شامل پایتخت‌های تاریخی اسلام یعنی دمشق، حلب و بغداد می‌شد و قضات آن «قاضی تخت» نامیده می‌شدند. [۷۱]

مهمترین افزار نظارت دولت عثمانی بر علما نظام گزینش مدرسان و قضات بود. این نظام «نوبت» نام داشت و به ابتکار ابوسعود، شیخ‌الاسلام قدرتمند، برقرار شد. در چارچوب این نظام، هر یک از علمای بزرگ از میان شاگردان و دستیاران خود چند نفر را برای تدریس یا قضاوت پیشنهاد می‌کرد. نام این افراد که ملازم نامیده می‌شدند در فهرستی ثبت می‌شد و هر هفت سال یک بار «نوبت» گزینش از میان این فهرست‌ها فرامی‌رسید. این فاصلهٔ هفت‌ساله همواره رعایت نمی‌شد و در صورت کمبود مدرس یا قاضی «نوبت» را جلو می‌انداختند یا افرادی را خارج از «نوبت» به‌کار می‌گماشتند. عطایی، نویسندهٔ زندگی‌نامهٔ علمای عثمانی، این نظام را بسیار آشفته و مبتنی بر تبعیض دانسته است [۷۲]. پس از تأیید صلاحیت، ملازمان می‌بایست میان «قضا» و «تدریس» یکی را برگزینند. کسانی که قضاوت را برمی‌گزیدند اجازهٔ تدریس نداشتند و اگر هم درس می‌دادند فقط در مدرسهٔ خارج بود. درآمد قاضی تازه‌کار از درآمد مدرس همدوره‌اش بیشتر بود، اما او کارش پیشرفتی نداشت و درآمدش هرگز افزایش نمی‌یافت [۷۳]. از همین رو شمار کثیری از آنها به رشوه‌گیری و سوءاستفاده‌های گوناگون روی می‌آوردند.

سلطان با گماشتن افراد مورد اطمینان خود در رأس نهاد علمیه نظارت مستقیمی بر کارکرد آن داشت. این دخالت فقط به برگماری رهبر نهاد و خطوط کلی فعالیت آن محدود نمی‌شد و دولت بر کل نظام آموزشی یعنی برگماری مدرسان، انتخاب کتاب‌های درسی، تعیین برنامه و ساعات درس هفتگی و نحوهٔ تقسیم کار بین مدرس و دستیاران او نیز نظارت می‌کرد [۷۴]. همان‌طور که ژیل ونشتاین، استاد تاریخ عثمانی در کلژ دو فرانس، خاطرنشان کرده است علمای عثمانی، که آزادی عمل محدودی داشتند و پیشرفت حرفه‌ای، نحوهٔ آموزش و شیوهٔ کارشان تحت نظارت دولت بود، رفته‌رفته به کارمندان حقوق‌بگیر دولت تبدیل شدند. [۷۵]

در جامعهٔ عثمانی از همان آغاز در کنار اسلامِ رسمی، فقهی و دولتی نوعی اسلام صوفیانه، شهودی و عامیانه وجود داشت. سخنگوی این اسلام فرقه‌ها و طریقت‌های درویشان بودند که در تکیه‌ها، زاویه‌ها و درگاه‌ها جمع می‌شدند. «صوفیان مجاهد» در ترویج اسلام در آسیای میانه و آسیای صغیر نقش مهمی ایفا کردند. سلجوقیان روم و امیران آناتولی مشایخ صوفیه را بسیار گرامی می‌داشتند. نجم‌الدین رازی، که پس از سیادت مغولان بر ایران در آناتولی (قیصری و سیواس) اقامت گزید، در رسالهٔ مرصادالعباد از فراوانی تکیه‌ها و درگاه‌ها در آناتولی و دلبستگی ارباب قدرت به اهل طریقت خبر داده است [۷۶]. سه چهرهٔ نامدار تصوف اسلامی یعنی شهاب‌الدین سهروردی (۱۳۹۱ـ۱۳۵۱)، محیی‌الدین ابن‌عربی (۱۲۴۰ـ۱۱۶۵) و مولانا جلال‌الدین رومی (۱۲۷۳ـ۱۲۰۷) نقش مهمی در گسترش تصوف در آسیای صغیر ایفا کردند. سهروردی پیش از سفر به حلب مدتی در آناتولی می‌زیست و رساله‌ای نیز برای یکی از امیران سلجوقیِ آن دیار نوشت. بعدها یکی از شیوخ مولوی به‌نام اسماعیل رسوخی انقروی کتاب حکمت‌الاشراق وی را به ترکی ترجمه کرد [۷۷]. محیی‌الدین ابن‌عربی نیز مدت‌ها در آسیای صغیر (قونیه، ملطیه و سیواس) اقامت داشت و اندیشه‌های او به برکت تلاش‌های شاگردش صدرالدین قونیوی در آسیای صغیر و ایران رواج پیدا کرد و حتی به دربار نیز راه یافت. صدرالدین قونیوی بیشتر به فارسی درس می‌گفت و در مجلس درس او فارسی‌زبانانی چون فخرالدین عراقی و قطب‌الدین شیرازی حاضر می‌شدند [۷۸]. آموزهٔ وحدت وجود به برکت شاگردان ابن‌عربی در آسیای صغیر رواج یافت و مجادله‌های پرشوری را میان اهل تصوف و فقها برانگیخت. سومین چهرهٔ بزرگ تصوف که تأثیر دیرپا و دامن‌گستری بر آسیای صغیر و ایران داشت جلال‌الدین رومی (مولوی) است. دامنهٔ نفوذ کلام او بسیار گسترده‌تر از طریقتی است که مریدان او پدید آورده‌اند و ردپای

اندیشه‌های او را نزد عرفای وابسته به طریقت‌های دیگر نیز می‌توان مشاهده کرد. بر بستر چنین زمینهٔ فکری مساعدی بود که آناتولی به یکی از مهمترین مراکز اهل تصوف تبدیل شد. راست این است که مردم آداب و احکام اسلام عامیانهٔ اهل طریقت را که با سنت‌های قومی‌شان دمساز بود راحت‌تر می‌پذیرفتند. از آنجا که بسیاری از باباهای صوفی در آغاز از خراسان به آسیای صغیر رفته بودند، در میان ترکان معروف بود که «زاهد رو به مکه و درویش چشم به خراسان» دارد.

۵. طریقت و سیاست در نظام عثمانی

بررسی تاریخ طریقت‌های ترک و رابطهٔ آنها با قدرت سیاسی کار ساده‌ای نیست. کثرت طریقت‌ها و گونه‌گونی باورها و آموزه‌های آنها نخستین عامل این دشواری است. بر اساس ارزیابی پژوهشگری، در پایان دورهٔ عثمانی حدود پانزده طریقت در این کشور وجود داشت که هر یک خود به شاخه‌ها و گروه‌های گوناگون تقسیم می‌شد [۷۹]. پایگاه طریقت‌ها به طور عمده در شهرها بود. به روایت اولیا چلبی، سیاح نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم، در آماسیه و قونیه چهل تکیه وجود داشت که زیباترینشان تکیهٔ مولانا جلال‌الدین رومی در آماسیه و تکیهٔ شمس تبریزی در قونیه بود. او در بلگراد هفده و در سارایوو چهل و هفت تکیه برشمرده است [۸۰]. در سال‌های پایانی سدهٔ نوزدهم در استانبول سیصد و پنجاه تکیهٔ وابسته به طریقت‌های گوناگون فعالیت داشتند. [۸۱]

برای طبقه‌بندی طریقت‌ها سنجه‌های مختلفی پیشنهاد کرده‌اند. یکی از این سنجه‌ها رابطهٔ آنها با دنیا و امور دنیوی است. بر این مبنا طریقت‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی ترک دنیا و رهایی فرد از دلبستگی به جیفهٔ دنیوی را راه رستگاری می‌دانند و گروه دیگر صوفی را به توجه به این جهان و انجام وظایف دینی و اجتماعی‌اش فرامی‌خوانند. طریقت نقشبندی با شعار «خلوت در انجمن» شاخص‌ترین طریقت گروه دوم

است [۸۲]. سنجهٔ دیگر رابطهٔ طریقت‌ها با دین رسمی است. بر این مبنا باید طریقت‌های «مقبول» (نقشبندیه، شاذلیه) را از طریقت‌های «مردود» (بکتاشیه، ملامیه) بازشناخت. طریقت‌های «مقبول» حتی در میان علما نیز هوادارانی داشتند. بسیاری از مفتیان بالکان در سدهٔ هفدهم از شیوخ خلوتی بودند و حتی در سدهٔ نوزدهم شماری از شیخ‌الاسلام‌های عثمانی چون مصطفی عاصم مکی‌زاده، رفیق افندی و موسی کاظم وابسته به طریقت نقشبندی بودند. طریقت‌های دیگری چون مولویه، قادریه، خلوتیه و غیره بین دو قطب «مقبول» و «مردود» در نوسان بودند [۸۳]. گاه شاخه‌ای از یک طریقت «مقبول» و شاخهٔ دیگر آن «مردود» محسوب می‌شد. برای نمونه، برخی شاخه‌های خلوتیه (سنبلیه، شمسیه، سیواسیه و جمالیه) به کیش رسمی نزدیک بودند، حال آنکه شاخه‌های دیگر این طریقت (گلشنیه، عشاقیه و سینانیه) از دید ارباب دین مشکوک به حساب می‌آمدند [۸۴]. بالاخره سنجهٔ سوم برای طبقه‌بندی طریقت‌ها خاستگاه جغرافیایی آنهاست. بر این مبنا، طریقت‌های بومی آناتولی (بکتاشیه و مولویه) از طریقت‌هایی که زمینهٔ ایرانی یا عرب داشتند (نقشبندیه، خلوتیه و قادریه) بازشناخته می‌شوند. [۸۵]

روابط سلاطین عثمانی با طریقت‌ها همواره بغرنج و پر از فراز و نشیب بوده است. سه حکمران نخست عثمانی با درویشان پیوند تنگاتنگی داشتند و چندان در بند درست‌آیینی نبودند. به گفتهٔ یکی از وقایع‌نگاران عثمانی، علی‌پاشا، برادر و وزیر اورخان، چنان به مسلک درویشان بکتاشی دل بست که همهٔ مناصب دنیوی را رها کرد [۸۶]. از آنجا که در آغاز تعداد علما به اندازهٔ کافی نبود، فرمانروایان عثمانی گاه اهل طریقت را نیز به مقام‌های دینی بر می‌گماشتند. عثمانْ شیخ ادەبالی را به مقام مفتی قلمرو خود انتخاب کرد. در نیمهٔ دوم سدهٔ پانزده میلادی، با ظهور قزلباشان در آناتولی و قدرت گرفتن صفویان در ایران، روابط پادشاهان

عثمانی با طریقت‌ها دگرگون شد. قزلباشان از ایلات ترکمنی بودند که در پی مهاجرت اوغوزها در آسیای صغیر، ارمنستان و ماورای قفقاز مستقر شده بودند. این گروه‌ها، که در نتیجهٔ تمرکز قدرت عثمانیان بیش از پیش به سوی مرزهای شرقی دولت عثمانی رانده شدند، به آموزش‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۱۳۳۴-۱۲۵۲) دل بستند. شیخ صفی اهل سنت، شافعی و مروّج تصوفی معتدل و دمساز با شریعت بود [۸۷]. یکی از نوادگان او به نام شیخ جنید به تشیع افراطی گروید و پسر او شیخ حیدر طریقت را به خدمت اهداف سیاسی خود درآورد. ولادیمیر مینورسکی سفرهای مکرر جنید به آسیای صغیر و تماس با غلات شیعهٔ آن سرزمین را از عوامل تعیین‌کنندهٔ گرایش جنید به تشیع می‌داند [۸۸]. اسماعیل، پسر جوان حیدر، با بهره‌گیری از توان نظامی قبایل قزلباش بر سراسر ایران و بخشی از عراق و خاور آناتولی سیادت یافت. صفویان که در رقابت سیاسی و دینی با عثمانیان بودند برای برانگیختن قبایل ترک علیه قدرت مرکزی نمایندگانی به آناتولی می‌فرستادند یا از میان قزلباشان محلی کسانی را به نمایندگیِ خود برمی‌گزیدند. از جمله وظایف این نمایندگان که خلیفه نامیده می‌شدند تضعیف دولت عثمانی از طریق تشویق قبایل آناتولی به مهاجرت به ایران، گردآوری پول نذر و صدقه و ارسال آن برای خاندان صفوی، و دامن زدن به ناخشنودی کوچروان و روستاییان بود [۸۹]. نخستین شورش قزلباشان در ۱۵۱۱ به سرکردگی شاه‌قلی نامی روی داد که ادعا می‌کرد الله شمشیری از آسمان برای وی فرستاده است. او ارتش سلطان را در سال‌های ۱۵۲۰-۱۵۱۹ درهم شکست. قیام بعدی را بوزاوغلو جلال نامی با ادعای مهدویت به راه انداخت. سومین خیزش کوچروان آناتولی در سال‌های ۱۵۲۷-۱۵۲۶ به سرکردگی شاه قلندر درگرفت. [۹۰]

پادشاهان عثمانی بلافاصله نیروهای خود را برای مقابله با کارزارهای آوازه‌گرانهٔ قزلباشان در میان کوچروان ترکمن و پیشروی‌های نظامی

شاه اسماعیل صفوی بسیج کردند. آنها رواج دین رسمی و فقه حنفی، ساختن مساجد و اعزام مبلغان دینی (امام و خطیب) را در صدر برنامهٔ خود قرار دادند و البته از کشتار گستردهٔ مخالفان نیز غافل نماندند. سرانجام پس از سی سال جنگ و سرکوب خونین، جنبش قزلباشان در ۱۵۵۸ درهم شکست [۹۱]. عثمانیان، پابه‌پای سرکوب قزلباشان، دیگر گروه‌های مخالف را نیز از دم تیغ گذراندند. در نیمهٔ نخست سدهٔ پانزدهم، سلطان محمد اول پیروان بدرالدین سماونی را به جرم تبلیغ برابری اجتماعی در هم کوبید [۹۲]. مراد دوم حروفیان را همدست مسیحیان دانست و زبان چندین هزار نفر را به این جرم برید [۹۳]. او کوشید با حاجی بایرام، رهبر بایرامیان، که در میان پیشه‌وران و فرودستان انقره (آنکارا) فعال بودند از در آشتی درآید. در دورهٔ سلیمان قانونی، شمار محاکمه‌های سیاسی ـ دینی به نحو چشمگیری فزونی گرفت و مخالفان به «زندقه» و «الحاد» محکوم شدند [۹۴]. برخی از طریقت‌ها برای رهبران خود صفاتی والا و حتی گاه الهی قائل می‌شدند و بدین ترتیب اقتدار معنوی و سیاسی سلطان را به چالش می‌خواندند. پیروان طریقت ملامی ـ بایرامی رهبر خود را «قطب مهدی»، «صورت رحمان» و «صاحب‌الزمان» می‌نامیدند. اسماعیل معشوقی، از شیوخ ملامی، در ۱۵۲۹ به همراه دوازده تن از یارانش در استانبول به فتوای شیخ‌الاسلام به مرگ محکوم شد. در پی سرکوب ملامی‌ها، گروهی از آنان به طریقت‌های دیگر چون مولویه، بکتاشیه و خلوتیه پناه بردند و شماری نیز به بوسنی گریختند. در ۱۶۶۳، بشیر آقا، شیخ ملامی ـ بایرامی به همراه چهل تن از یارانش به حکم شیخ‌الاسلام به قتل رسید. [۹۵]

پادشاهان عثمانی مدافعان سرسخت اسلام سنّی حنفی بودند، اما عرفا را نیز گرامی می‌داشتند. سلیم اول، پس از فتح دمشق، مجتمع دینی بزرگی برمزار ابن عربی در حومهٔ صالحیه بناکرد. به رغم شیعه‌ستیزی رایج، برخی از سلاطین عثمانی به دلایل سیاسی و گاه اعتقادی امامان

شیعه را محترم می‌داشتند. سلیمان قانونی در ۱۶۳۶، پس از آنکه بغداد را از چنگ صفویان به‌درآورد، به زیارت نجف و کربلا رفت.[۹۶]

درپی شورش قزلباشان، پادشاهان عثمانی درقبال طریقت‌ها سیاستی گزینشی درپیش گرفتند و کوشیدند طریقت‌های نزدیک به کیش رسمی حنفی را برکشیده و تقویت کنند. در سدهٔ شانزده میلادی، سلاطین عثمانیْ شیوخ خلوتیه را می‌نواختند. طریقت خلوتیه در آن دوره از لحاظ تعداد پیروان و تکیه‌هایش در آناتولی جایگاه نخست را داشت. بنیانگذار این طریقت، عمر لاهیجی (متولد ۱۳۹۷) بود و چون همواره در درون تنهٔ درختی به تأمل می‌پرداخت «عمر خلوتی» نام گرفت[۹۷]. طریقت خلوتیه از آذربایجان به آناتولی رسید و می‌گویند نخستین تکیه‌ای که پس از سیادت ترکان بر استانبول در این شهر تأسیس شد تکیهٔ خلوتیان بوده است[۹۸]. بایزید دوم پیش از آنکه به سلطنت برسد تحت تأثیر شیخ چلبی به این طریقت جلب شد و پس از تاجگذاریْ شیخ را به استانبول فراخواند. سلطان سلیمان قانونی نیز با شماری از خلوتیان در ارتباط بود. یکی آنها به نام مصلح‌الدین زاده افندی در آخرین جنگ سلیمان حضور داشت و پس از مرگ سلطان جنازهٔ او را با خود به استانبول آورد. پیروان خلوتیه در قلعه‌های مرزی و سربازخانه‌ها حضور داشتند و هنگام جنگ سربازان را به فداکاری در راه دین و پادشاه فرا می‌خواندند.[۹۹]

نفوذ خلوتیه در دربارْ دشمنی علما را برانگیخت. علمای جزم‌اندیش و تنگ‌نظر با برانگیختن تعصب دینی عوام آنان را بر ضد تکیه‌های مولوی، قادری و خلوتی برمی‌انگیختند. تبلور پیراستهٔ این دشمنی را در آغاز سدهٔ هفدهم، در بحث محمد قاضی‌زاده (درگذشت: ۱۶۳۵) و عبدالحمید سیواسی، شیخ خلوتی، می‌یابیم. قاضی‌زاده که در مسجد ایاصوفیه وعظ می‌کرد تحت تأثیر مدرسی شهرستانی به نام محمد بیرگوی (۱۵۲۲-۱۵۷۵) بود. بیرگوی در کتاب خود به نام طریقت محمدیه بر آن شد

که تمامی حقیقت در قرآن و سنت وجود دارد و مسلمانان نیازی به فراگیری دانش‌های دیگر چون ریاضیات ندارند[۱۰۰]. او با باورها و کردارهای عوام چون زیارت مرقد پیران، روشن کردن شمع و نذر و بوسیدن قبور و غیره به مخالفت برخاست و باورهای اهل تصوف را یکسره باطل خواند. کاتب چلبی که همروزگار سیواسی و قاضی‌زاده بود شرح مفصل بحث‌های آن‌دو را دربارهٔ حلال و حرام فراگیری علوم غیردینی، سماع، مصرف توتون و قهوه و غیره آورده است[۱۰۱]. سیواسی بر آن بود که آداب و رسوم پسندیده که پس از پیامبر رایج شده قابل قبول است. مجادله میان دو گروه سال‌ها پس از مرگ سیواسی و قاضی‌زاده ادامه یافت و پیروان آن دو گاه چنان بلوایی برپا می‌کردند که استانبول را به مرز جنگ داخلی می‌کشاند[۱۰۲]. به گمان مادلن زیلفی، پیش‌زمینهٔ اجتماعی برخوردهای این دو گروه رقابت آنان بر سر به دست آوردن مقام واعظ در مساجد استانبول بود. به گفتهٔ او، نفوذ شیوخ طریقت‌ها و بویژه خلوتی‌ها که به دربار و سلطان نزدیک بودند مانع از آن می‌شد که علمای رده دوم که قاضی‌زاده سخنگوی آنان بود بتوانند همچون گذشته مساجد پایتخت را در دست داشته باشند[۱۰۳]. قاضی‌زاده پس از مرگ سلطان احمد بر آن شد که اوضاع نابسامان دولت عثمانی از آن روست که امور برخلاف شرع اداره می‌شود و در مقام چاره‌جویی با الهام از اندیشه‌های ابن تیمیه (۱۳۶۳-۱۲۲۷)[۱۰۴] طرحی برای اصلاحات دینی و سیاسی به سلطان مراد چهارم تقدیم کرد. مراد چهارم توجهی به پیشنهادهای قاضی‌زاده نکرد و او که واعظی چیره‌دست بود به بهانهٔ تحریم توتون و تنباکو با سخنان تند و آتشین خود عوام را تحریک و آشوبی بزرگ در استانبول برپا کرد.[۱۰۵]

به رغم این درگیری‌ها، سیادت خلوتی‌ها تا سال‌های پایانی سدهٔ هفدهم ادامه یافت. از سدهٔ هفدهم به بعد، شیخ طریقت مولوی که چلبی نامیده می‌شد در دربار عثمانی نفوذ فراوان به هم زد. دو پادشاه عثمانی،

سلیم سوم در سدهٔ هجدهم و محمدرشاد پنجم در سدهٔ بیستم، سرسپردهٔ این طریقت بودند. در سده‌های هجدهم و نوزدهم، طریقت‌های دیگری نیز به پشتیبانی از سلطنت عثمانی برخاستند. محمود دوم در آغاز سدهٔ نوزدهم به نقشبندیه، مولویه و جراحیه (از شاخه‌های خلوتیه) نزدیک بود. عبدالحمید دوم سرسپردهٔ سه طریقت قادریه، شاذلیه و رفاعیه بود و شیوخ عرب شاذلی و رفاعی را مأمور ترویج سیاست اتحاد اسلامی خود در سرزمین‌های عربی کرد.[۱۰۶]

از میان همهٔ طریقت‌هایی که تا کنون برشمردیم سه طریقت بکتاشی، مولوی و نقشبندی درتاریخ دینی و سیاسی دولت عثمانی و جمهوری ترکیه نقشی اساسی ایفا کرده‌اند و از همین رو با تفصیل بیشتری به آنها خواهیم پرداخت.

۶. نقش اجتماعی و سیاسی بکتاشیه، مولویه و نقشبندیه

از سدهٔ سیزدهم میلادی به بعد، گروه‌های گوناگونی در آناتولی و روم ایلی خود را بکتاشی یا پیرو آموزه‌های حاجی بکتاش (درگذشت: حدود ۱۲۷۰) می‌خواندند. بازشناختن افسانه از واقعیت در سرگذشت حاجی بکتاش دشوار است. وی که نام واقعی‌اش محمد بن ابراهیم بن موسی خراسانی بوده از خراسان به آناتولی مهاجرت کرده بود. به روایت عاشق پاشازاده، حاجی بکتاش و برادرش مین تاش از مریدان بابا الیاس بودند و در شورش باباییان شرکت داشتند. بنا به همین روایت، پس از مرگ مین تاش در میدان نبرد، حاجی بکتاش در روستای سولوجا کارا اویوک در مرکز آناتولی مستقر شد و روزگار را به تأمل و مکاشفه گذراند. این محل را امروزه روستای حاجی بکتاش می‌نامند.[۱۰۷]

حاجی بکتاش تفسیری باطنی و بدعت‌آمیز از باورهای اسلامی داشت. در کتاب ولایت‌نامهٔ حاجی بکتاش آمده است که محمد مصطفی (ص) ظاهر قرآن و مرتضی علی (ع)، باطن قرآن را به حاجی بکتاش

آموختند [۱۰۸]. تفسیر باطنی باورهای دینی نزد بکتاشیان چنان ابعادی پیدا کرد که گاه آنان را مسیحی دانسته‌اند [۱۰۹]. در سدهٔ شانزدهم میلادی بالیم سلطان (درگذشت: ۱۵۱۶) که پیر ثانی نام گرفته است و دومین بنیانگذار طریقت بکتاشی تلقی می‌شود به هرج و مرج تشکیلاتی بکتاشیان خاتمه داد و گروه‌های مدعی پیروی از حاجی بکتاش را در سازمانی منظم با قواعدی مشخص گرد آورد. طرفداران او که بتدریج به شاخهٔ اصلی بکتاشیه تبدیل شدند باباگان نامیده می‌شوند. به گمان بالیم رهبران بکتاشی باید از ازدواج بپرهیزند. گروهی دیگر از بکتاشیان مخالف اندیشهٔ تجرد بودند و رهبر خود چلبی را از بازماندگان حاجی بکتاش می‌دانستند [۱۱۰]. در جریان کارزارهایی که برای اسلام‌گستری در روم ایلی درگرفت واحد ویژه‌ای در ارتش عثمانی به نام ینی چری (سپاه نو) به وجود آمد که بکتاشیان رهبر معنوی آن بودند. اعضای این سپاه فرزندان خانواده‌های مسیحی بودند که به زور از خانوادهٔ خود جدا شده بودند و با آموزش‌های اسلامی تربیت می‌شدند. ینی چری‌ها، که خود را «فرزندان حاجی بکتاش» می‌نامیدند، آموزش‌ها و واژگان صوفیانهٔ بکتاشی را پذیرفتند و از سنت‌ها و حتی شیوهٔ آرایش و لباس پوشیدن آنان تقلید کردند. [۱۱۱]

بکتاشیان وارثان راستین قلندران و ملامتیان بودند و از همهٔ گرایش‌های بدعت‌آمیز، از آموزهٔ صاری سلتوق قلندر (سدهٔ سیزدهم) و دراویش غازی (سده‌های پانزدهم و شانزدهم) گرفته تا بدرالدین سماونی رافضی (سدهٔ شانزدهم) و شیعیان افراطی و قبایل قزلباش (سدهٔ شانزدهم)، تأثیر پذیرفتند. به رغم شریعت‌ستیزی بکتاشیان، رواج اسلام در بخش‌های اروپایی ترکیه و بالکان مدیون روحیهٔ جهادگری آنان است. در این دورهٔ کشورگشایی و اسلام‌گستری از روحیهٔ تساهل و مدارایی که بعدها بکتاشیان بدان معروف گشتند هیچ نشانی نمی‌توان یافت [۱۱۲]. پس از آنکه سلطان سلیم دوم شاه اسماعیل صفوی را شکست

داد (۱۵۱۴) و شماری از قزلباشان آناتولی را به بخش‌های اروپایی عثمانی کوچاند، گرایش‌هایی با رنگ و لعاب شیعه در میان بکتاشیان این خطه پدیدار گشت. از این دوران به بعد، سرسپردگی به کیش علی (ع) و شهدای شیعه و بزرگداشت مراسم عاشورا در میان بکتاشیان رواج یافت، حال آنکه نزد اولیای نخستین بکتاشی هیچ نشانه‌ای از این دلبستگی‌ها نیست. از سدهٔ شانزدهم به بعد و همراه با گرایش بکتاشیان به باورهای غلات شیعه، پیوندهایی میان آنان و صفویان به وجود آمد. بکتاشیان در مراسم گروهی خود شاه اسماعیل را گرامی می‌داشتند و اشعار منسوب به او را می‌خواندند. از شاه طهماسب (۱۵۴۸) نامه‌ای در دست است که در آن از دلبستگی خود به حاجی بکتاش سخن گفته است [۱۱۳]. برخی از پژوهشگران بر آن‌اند که تکیه‌های بکتاشی در آغاز دورهٔ صفوی در نواحی باختری ایران فعال بوده‌اند. شباهت‌هایی که میان باورها و مراسم بکتاشیان و اهل حق دیده می‌شود این گمان را دامن می‌زند که بین این دو گروه پیوندهایی وجود داشته است. [۱۱۴]

آموزهٔ بکتاشیان التقاطی است و در مناطق مختلف از باورهای محلی الهام گرفته است. بنیاد این آموزش همه‌خداانگاری (panthisme) یعنی این عقیده است که خدا در همهٔ موجودات تجلی دارد [۱۱۵]. بکتاشیان به تناسخ و حلول اعتقاد دارند و دلبستگی خود را به دوازده امام شیعه و اهل بیت پنهان نمی‌کنند [۱۱۶]. به عقیدهٔ آنان علی تجلی خدا بر روی زمین و مظهر باطنی پیام الهی است. بکتاشیان به رمز و راز اعداد باور دارند و عدد چهار را گرامی می‌دارند [۱۱۷]. اخلاق بکتاشی بر این اصل استوار است که انسان باید بر دست، زبان و تمایلات جنسی خود مسلط باشد. بکتاشیان نماز نمی‌خوانند و به مسجد نمی‌روند. دعای آنها نیاز نام دارد و سجده‌ای است در برابر مرشد. هدف بکتاشی در زندگی این است که به راهنمایی مرشد به مرحلهٔ انسان کامل برسد. شریعت، طریقت، معرفت و حقیقت چهار باب یا چهار مرحله است که با گذشتن از آنها بکتاشی به

هدف خود یعنی دستیابی به کمال انسانی نزدیک می‌شود. در سلسله‌مراتب بکتاشی، عشق نخستین مرحله است. عاشق پس از آنکه مراسم تشرف را گذراند به محب تبدیل می‌شود و محب پس از آنکه چندسالی را در تکیه گذراند با موافقت مرشد به رتبهٔ درویشی می‌رسد. [۱۱۸]

مهمترین مراسم بکتاشیان که با علویان [۱۱۹] مشترک است آیین جمع است که گروهی آن را بازآفرینی مجلس چهل تن می‌دانند. به باور بکتاشیان، مجلس چهل تن هنگام معراج پیامبر برگزار شده و علی(ع) گردانندهٔ مجلس بوده است [۱۲۰]. مراسم آیین جمع شب‌هنگام برگزار می‌شود و در آن زن و مرد شرکت می‌کنند و پایان مراسم با باده‌خواری همراه است. حضور زنان در کنار مردان در مراسم بکتاشی (که گروهی ریشهٔ آن را در سنت‌های کهن ترکی می‌جویند) خشم و نفرت علمای عثمانی را برمی‌انگیخت [۱۲۱]. بکتاشیان مراسم دیگری نیز دارند به نام محبت که در جریان آن بابای بکتاشی آموزش‌های طریقت را به یاری اشعار عارفانهٔ بکتاشی که نفس خوانده می‌شود برای مریدان توضیح می‌دهد. ماتم و نوروز دو آیین دیگر از آیین‌های بکتاشی است. مراسم ماتم در ده شب نخست ماه محرم و به یاد شهدای کربلا در تکیه‌های بکتاشی برگزار می‌شود. بکتاشیان نوروز را زادروز علی(ع) می‌دانند و در تکیه‌هایشان مراسمی برای بزرگداشت او برگزار می‌کنند. [۱۲۲]

طریقت بکتاشی، که همواره یکی از راه‌های نفوذ اندیشه‌های بدعت‌آمیز در امپراتوری عثمانی بود، در اواخر سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم به یکی از مجاری عمدهٔ ورود اندیشه‌های اروپایی به کشور تبدیل شد. بکتاشیان به برکت پیوند ویژه‌ای که با واحد ینی چری در ارتش عثمانی داشتند و نیز به یمن همدلی شماری از بزرگان عثمانی با این طریقت، تا آغاز سدهٔ نوزدهم، از تعرض مصون ماندند. در سال ۱۸۲۶، محمود دوم با صدور فرمانی واحد ینی چری را برچید، طریقت بکتاشی

را منحل و تکیه‌هایشان را مصادره کرد. در پی این فرمان، گروهی از بکتاشیان به طریقت‌های دیگر پیوستند و گروهی دیگر به فعالیت‌های پنهانی روی آوردند. در دورهٔ عبدالمجید، و همزمان با تنظیمات و رسوخ اندیشه‌های مدرن، بکتاشیان بار دیگر فعال شدند. در سدهٔ نوزدهم، بسیاری از آنان به لژهای فراماسونی پیوستند و در رواج اندیشه‌های اروپایی در عثمانی کوشیدند [۱۲۳]. در سال ۱۹۲۵، مصطفی کمال فرمان انحلال طریقت‌ها را صادر کرد و تکیه‌های بکتاشی برای همیشه بسته شدند. گروهی از رهبران بکتاشی به آلبانی گریختند و تکیهٔ تیرانا به مرکز جهانی بکتاشیه تبدیل شد، هرچند بکتاشیان ترک هرگز آن را به رسمیت نشناختند. [۱۲۴]

مولویه را در تقابل با بکتاشیه طریقتی شهری، نخبه‌گرا و اشرافی توصیف کرده‌اند، هرچند هردو طریقت تحت تأثیر قلندران بوده‌اند. راست این است که ادبیات این طریقت که بنیاد آن مثنوی مولانا جلال‌الدین و تفسیرهایی است که بر آن نوشته شده فقط برای شهرنشینان فرهیخته که با زبان فارسی آشنایی داشتند قابل فهم بوده و در میان روستاییان و کوچروان بازتابی نداشته است. محمدعلی اسلامی ندوشن بر آن است که تلقی‌ای که مردم ترکیه از مولانا دارند با برداشت ایرانیان متفاوت است. «مرقد او در آنجا زیارتگاه است و خود او پیر و از مقربان درگاه خدا، که می‌شود به او التجا جست و از او درمان و حل مشکل خواست» [۱۲۵]. سبب این برداشت از مولوی در ترکیه آن است که عامهٔ مردم، به دلیل ناآشنایی با زبان فارسی، مولوی را «نه از طریق آثار بلکه از روی شخصیتی می‌شناسند که پیروانش به او بخشیده‌اند، یعنی مرد زهد و کرامت» [۱۲۶]. درحالی‌که در جهان ایرانی مولوی اغلب «در ساحتی بیرون از ساحت تشرع» جای می‌گیرد [۱۲۷]. سِحر کلام مولوی به اندازه‌ای بود که در دورهٔ عثمانی طریقت‌های دیگر نیز در تکیه‌های خود همواره نسخه‌ای از مثنوی را نگه می‌داشتند. جامی، شاعر پارسی‌گوی

نقشبندی، بر آن بود که مولوی با آنکه پیامبر نیست صاحب کتاب است [۱۲۸]، به گفتهٔ خان ملک ساسانی «هر جمعه در مولوی‌خانهٔ استانبول ذکر سماع و رقص و خواندن اشعار مولوی به اسم آیین شریف معمول بود» [۱۲۹]. مراکزی نیز به نام دارالمثنوی وجود داشت که در آن اشعار مولانا را می‌خواندند و تفسیر می‌کردند. طرفه آنکه شماری از دارالمثنوی‌های استانبول را شیوخ نقشبندی تأسیس کرده بودند. یکی از این دارالمثنوی‌ها در سال ۱۸۴۴ در تکیهٔ نقشبندی مراد ملا در محلهٔ چهارشنبهٔ استانبول افتتاح شد. در محلهٔ ایوب نیز دارالمثنوی را نقشبندی‌ها اداره می‌کردند [۱۳۰]. تی‌یری زارکن، پژوهشگر فرانسوی، در سال‌های پایانی دههٔ ۱۹۸۰ از مراسم مثنوی‌خوانی در تکیهٔ نقشبندی سارایوو خبر داده است. به روایت او، مثنوی را نخست به فارسی می‌خواندند و سپس آن را به ترکی عثمانی و زبان صرب-کرواتی ترجمه می‌کردند. [۱۳۱]

طریقث مولویه را سلطان ولد (درگذشت: ۱۳۱۲ یا ۱۳۱۳)، پسر جلال‌الدین مولوی [۱۳۲]، و بر پایهٔ آموزش‌های پدر سازمان داد. سلطان ولد کوشید آداب و رسوم بدعت‌آمیز را براندازد. بدین ترتیب، عزلت هزار و یک‌روزه جای چهارضرب (تراشیدن موی سر، ریش و سبیل و ابرو) را گرفت. داوطلب ورود به طریقت می‌بایست به جای تراشیدن ریش و سبیل خود هزار و یک روز از جهان و کار جهان غافل شود. سلطان ولد با تعیین آداب و رسوم مجاز و ایجاد سلسله‌مراتب مشخص و دستگاه اداری منضبط طریقت مولویه را سر و سامان بخشید. مولویه یگانه طریقتی بود که از مرکز خود در قونیه به سرتاسر خاک آناتولی و در آن سوی مرزها از بالکان تا سرزمین‌های عرب نفوذ کرد. تکیه‌های مولوی از پرنفوذترین تکیه‌های استانبول بودند. با گذشت زمان دو گرایش متضاد در درون این طریقت پدید آمد. گرایش غالب، به نام سلطان ولد، ولدی نامیده شد و اساس آن تلاش برای دمساز کردن

آموزش‌های مولانا با احکام اسلامی بود. گرایش دیگر که شمسی نام گرفت با شریعت و اهل تشرع دشمنی می‌ورزید و برجسته‌ترین نمایندهٔ آن اولو عارف چلبی (درگذشت: ۱۳۲۰)، پسر سلطان ولد، بود. [۱۳۳]

پس از ممنوع شدن فعالیت طریقت‌ها در ۱۹۲۵ و بسته شدن تکیه‌ها و ضبط اوقاف و اموال مولوی‌خانه‌ها و خودکشی چلبی بزرگ، نوادهٔ مولانا، سران طریقت چندین سال در دمشق، بیروت، حلب و بوسنی در تبعید به سر بردند [۱۳۴]. دولت ترکیه در ۱۹۵۴ اجرای سماع را به عنوان رقص فولکلوریک آزاد اعلام کرد [۱۳۵]. مراسم بزرگداشت مولانا در آذرماه هر سال سیمای قونیه را یکسره دگرگون می‌کند، زیرا به گمان ترکان زیارت تربت مولانا که آن را «کعبه العشاق» می‌خوانند نیمی از صواب حج را دارد. [۱۳۶]

اگر بکتاشیان به رفض و بدعت متهم شدند و مولویان گاه مقبول و گاه مردود بودند، نقشبندیان پاسداران اسلام رسمی ترک به حساب می‌آیند. طریقت بهاءالدین نقشبند (۱۳۸۹-۱۳۱۸)، که در نیمهٔ سدهٔ چهاردهم در بخارا شکل گرفت، تداوم سنت عرفانی کهنی بود که خاستگاه آن به سدهٔ دوازدهم و خواجه یوسف همدانی (درگذشت: ۱۱۴۱) می‌رسید [۱۳۷]. خواجه یوسف پایه‌گذار جنبشی به نام طریقت خواجگان بود. این جنبش دو گرایش متمایز داشت: از یک سو، طریقت احمد یسوی (درگذشت: ۱۱۶۷) که اعضای آن به طور عمده از کوچروان بودند و در آن باورهای کهن ترکان آسیای میانه تسلط داشت و، از سوی دیگر، طریقت نقشبندیه به رهبری خواجه عبدالخالق غنجوانی / غجوانی (درگذشت: ۱۲۲۰) که نمایندهٔ عرفان فارسی‌زبانان شهرنشین بود. بسیاری از متون طریقتْ عبدالخالق و بهاءالدین را به اشتراک پایه‌گذاران این طریقت می‌دانند. نخستین ویژگی این طریقت رعایت آداب و رسوم شرعی است. نقشبندیان توجیه نظری راه و روش خود را در اندیشه‌های امام محمد غزالی یافته‌اند. به گمان آنها، بیگانگی مردان دین و اهل تصوف از

یکدیگر پیامدهای فرخنده‌ای نداشته و آنان را در برابر هماوردطلبی‌های گرایش‌های غیردینی ناتوان ساخته است. راه چاره به باور نقشبندیان آن است که اهل طریقت با شریعتمداران آشتی کنند و طریقت را با شریعت درآمیزند. ویژگی دیگر نقشبندیان این است که آنان سلسلهٔ شیوخ خود را به جای علی (ع) از طریق ابوبکر به پیامبر اسلام می‌رسانند و بالاخره سومین ویژگی این طریقت شیعه‌ستیزی آن است.

آموزهٔ نقشبندیان در یازده اصل خلاصه می‌شود که هشت اصل آن از عبدالخالق و سه اصل دیگر از بهاءالدین است. مجموعهٔ این یازده اصل را «کلمات قدسیه» می‌نامند [۱۳۸]. هدف این اصول آن است که به درویش بیاموزند چگونه در عین زندگی در میان جمع از تأمل و ژرف‌کاوی و حق‌جویی باز نماند. نخستین اصل «خلوت در انجمن» است و بهاءالدین نقشبند آن را بدین گونه توضیح داده است: «در ظاهر با خلق و در باطن با حق بودن.» اصل دیگر «سفر در وطن» است و منظور این است که عارف هرگز نباید سیروسلوک درونی را از یاد ببرد. نقشبندیان همچنین به اصولی چون «نظر بر قدم» (مراقبت و دقت بر احوال محلی که در آن وارد می‌شوند)، «وقوف زمانی» (بازنگری پیوسته در کردار گذشته و حال)، «هوش در دم» (هوشیاری تا زمانی که نفس باقی است)، «بازگشت»، «نگاهداشت» (جلوگیری از آلودگی اندیشه)، «وقوف قلبی» (نظارت معنوی بر خواست‌های قلب)، «یادداشت» (ذکر حق در همه حال) و «وقوف اعدادی» (نظارت بر دم و بازدم) باور دارند. نقشبندیان با جذبه و شور و سماع سخت مخالف‌اند و عقیده دارند که ذکر باید بی‌صدا (خفی) باشد [۱۳۹]. آنها هفته‌ای یک یا دو بار، بین نمازهای مغرب و عشا، در مسجد گرد می‌آیند. در این مجالس حاضران پس از نماز چراغ‌ها را خاموش می‌کنند و بر روی زمین حلقه می‌زنند. پس از خواندن قرآن و ذکر مناقب پیامبر نوبت به مراقبه می‌رسد. حاضران در عالم خیال می‌پندارند که مرده‌اند و به خاک سپرده شده‌اند. پس از سکوت کوتاهی

که به تأمل می‌گذرد، صدای آه و هق‌هق گریه‌ای که بـرمی‌خیزد نشـان می‌دهد که تجسم مرگ و تصور پس دادن حساب تا چه اندازه زنـده و هولناک است. [۱۴۰]

طریقت بهاءالدین نقشبند پس از مرگ وی در میان بزرگان و نخبگان سیاسی و دینی و حتی علمای آسیای میانه طـرفداران بسـیار یـافت و تیموریان به حمایت جدی از آن برخاستند. در هـرات، نـمایندگان ادب روزگار تیموری چون عبدالرحمان جامی و امیرعلیشیر نوایی به طریقت نقشبندی پیوستند [۱۴۱]. این طریقت به همراه سپاهیان تیمور به آنـاتولی رسید و در میان بزرگان عثمانی رواج یافت. امیر سلطان (۱۳۶۸ـ۱۳۲۹)، داماد بایزید اول، از مریدان بهاءالدین نقشبند بود و محمد دوم شماری از بزرگان نقشبندی را به استانبول دعوت کرد. ملاالهی (درگذشت: ۱۴۹۰ یا ۱۴۹۱) نخستین تکیهٔ نقشبندی را در استانبول تأسـیس کـرد و یکـی از خلفای خود به نام بخاری نقشبندی را به ادارهٔ آن برگماشت [۱۴۲]. در پایان سدهٔ نوزدهم، بیست و یک درصد تکیه‌های استانبول وابسته به طریقت نقشبندی بودند. [۱۴۳]

یکی از چرخش‌های عمده در تاریخ طریقت نقشبندی در هـند روی داد. احمد فاروقی سرهندی (۱۶۲۵ـ۱۵۶۴) که امـام ربـانی نـیز نـامیده می‌شود با رسالهٔ مکتوبات خود جان تازه‌ای در کالبد طریقت نـقشبندی دمید [۱۴۴]. مکتوبات سرهندی در اصل به زبان فارسی بود اما بسرعت به زبان‌های عربی و ترکی ترجمه شد و یکی از کمبودهای اصلی طـریقت نقشبندی یعنی نبود کتاب مرجع را جبران کرد [۱۴۵]. احمد سرهندی، که «مـجدد» لقب گـرفت، آمـوزهٔ وحـدت وجـود ابـن‌عربی را رد کـرد و فرمانروایان مغول هند را به کاربست دقیق و سختگیرانهٔ شریعت دعوت کرد [۱۴۶]. در سدهٔ نوزدهم «مجدد» دیگری به‌نام مولانا خالد بـغدادی (ضیاءالدین خالد، ۱۸۲۷ـ۱۷۷۹) ظهور کرد که از کردان قبیلهٔ جاف بود و آموزش دینی خود را در مدارس سنندج و سلیمانیه به پایان برده بود.

مولانا خالد پس از آشنایی با درویشی هندی در مکه به آموزش‌های نقشبندی دلبستگی یافت و به توصیهٔ او به دهلی رفت و چند سال نزد شاه عبدالله دهلوی (شاه غلامعلی) از پیروان سرهندی درس خواند[۱۴۷]. مولانا خالد، پس از بازگشت به کردستان، سیمای تازه‌ای به آموزش‌های نقشبندیه بخشید. او همچون سرهندی بر اهمیت کاربست دقیق شرع تأکید ورزید و با مداخله‌جویی قدرت‌های اروپایی در سرزمین‌های اسلامی به مقابله برخاست و دولت عثمانی را پاسدار یکپارچگی جهان اسلام دانست. مولانا خالد برخلاف سرهندی به آموزش‌های صوفیه دلبستگی چندانی نداشت و بیشتر فقیه بود تا عارف. او که در روزگار سیادت قدرت‌های اروپایی بر جهان اسلام می‌زیست خیال داشت نقشبندیان را به بازوی مسلح اسلام تبدیل کند. طریقت نقشبندی در قفقاز و بویژه در میان چچن‌ها مریدان بسیار یافت و به سلاح معنوی پیکار آنان با روسیه تبدیل شد. یکی از جنبه‌های کمتر شناخته‌شدهٔ تاریخ نقشبندی نقش این طریقت در جنبش اصلاح‌طلبی مسلمانان در عثمانی و روسیه است. در دورهٔ تنظیمات عثمانی و نیز در میان تاتارهای ولگا (شهاب‌الدین مرجانی، رضا فخرالدین) بسیاری از روشنفکران و علمایی که به جنبش اصلاح‌طلبی پیوستند از میان نقشبندیان برخاسته بودند[۱۴۸]. پس از قانون منع فعالیت طریقت‌ها در سال ۱۹۲۵ فعالیت نقشبندیان در ترکیه بسیار محدود شد، اما آنان توانستند با دشواری‌های بسیار و پنهان‌کاری‌های فراوان طریقت خود را حفظ کنند و به فعالیت خود ادامه دهند. نقشبندیان از ۱۹۵۰ به بعد نقش اساسی در تجدید حیات اسلام در ترکیه ایفا کرده‌اند.

فصل دوم

دین و دولت در روزگار اصلاحات

عصر زرین «دولت علّیهٔ عثمانی» با سلطنت محمد فاتح (۱۴۵۱م) آغاز شد و با مرگ سلیمان قانونی یا سلیمان باشکوه (۱۵۶۶م) به پایان رسید. در این دوران، ترکان عثمانی بر سرتاسر بالکان، بخشی از اروپای مرکزی و گوشه‌هایی از سرزمین‌های عرب و شمال آفریقا چیره شدند و چنان هراسی در دل اروپاییان افکندند که حتی پروتستان‌های خطهٔ دوردست ایسلند نیز در دعاهای خود از خداوند می‌خواستند آنان را از «حیلهٔ پاپ و وحشت ترکان» در امان نگاه دارد[۱]. با مرگ سلیمان، دورهٔ کشورگشایی ترکان به پایان رسید، هرچند عثمانیان اندکی پس از مرگ او قبرس (۱۵۷۱ـ۱۵۷۰)، تونس (۱۵۷۴) و بخش‌هایی از قفقاز (۱۵۹۰) را نیز تصرف کردند. در سدهٔ شانزدهم توسعه‌طلبی عثمانیان در غرب با مقاومت اتریش و در شرق با مقاومت ایران صفوی روبه‌رو و متوقف شد[۲]. با توقف کشورگشایی‌ها، کاهش درآمد دولت و از دست رفتن منبع اصلی درآمد ارتش یعنی غنایم جنگی، ینی‌چری‌ها که ستون فقرات ارتش عثمانی را تشکیل می‌دادند به نیرویی خودسر تبدیل شدند و اقتدار سلطان را به مبارزه طلبیدند. دولتمردان عثمانی در نبرد قدرت و رقابت‌های درباری گرفتار آمدند و شماری از پادشاهان عثمانی در این کشمکش‌ها جان باختند. اعیان و زورمندان محلی در گوشه و کنار کشور سر بلند کردند و شورش‌های موسوم به «جلالی» بنیاد نظم و امنیت

آناتولی را متزلزل ساخت [۳]. مهاجرت دامن‌گسترده دهقانان سبب کاهش تولیدات کشاورزی شد. علت‌های اصلی این مهاجرت افزایش جمعیت آناتولی، کمبود منابع و زمین‌های قابل کشت، و سنگینی بار مالیات‌ها بود. رعایای مهاجر به دسته‌های سپاه تازه‌تأسیس «سگبان» می‌پیوستند و چون در پایان هر جنگ به حال خود رها می‌شدند به گروه‌های راهزن تبدیل می‌شدند بر ناآرامی و ویرانی روستاها می‌افزودند. برخی عوامل خارجی نیز بحران اجتماعی و سیاسی عثمانی را تشدید کردند. یکی از این عوامل تغییر راه‌های بازرگانی جهان، اهمیت روزافزون اقیانوس اطلس و کاهش نقش مدیترانه در تجارت جهانی بود. «انقلاب قیمت‌ها» در اروپای آن دوره که نتیجهٔ سرازیر شدن طلا و نقرهٔ امریکا به بازار تجارت جهانی بود بر اقتصاد عثمانی نیز تأثیر گذاشت [۴]. در سال‌های پایانی سدهٔ شانزدهم ارزش آقچه (واحد پول عثمانی) چندین بار کاهش یافت. فرنان برودل، تاریخ‌پژوه فرانسوی، کاهش ارزش پول عثمانی در ۱۵۶۶ را «نخستین نشانهٔ ضعف امپراتوری» خوانده است [۵]. رکود اقتصادی، کهنگی نهادهای سیاسی، تنگ‌نظری و تعصبات عقیدتی، واپسماندگی فنی، بی‌توجهی به پیشرفت‌های علمی غرب و مخالفت با نوآوری سبب درماندگی عثمانیان در رویارویی نظامی با قدرت‌های اروپایی شد. آخرین تلاش عثمانیان برای پیشروی در قلب اروپا، یعنی دومین محاصرهٔ وین در سال ۱۶۸۳، درنتیجهٔ دفاع سرسختانهٔ اتریش بی‌نتیجه ماند. عثمانیان ناگزیر از اروپای مرکزی عقب‌نشینی کردند، مجارستان را به اتریش واگذاشتند و به پذیرش معاهده‌های خفت‌بار کارلوویتس (۱۶۹۹) و پاساروویتس (۱۷۱۸) تن دردادند. این دو معاهده روحیهٔ عثمانیان را درهم شکست و اعتمادبه‌نفس آنان را متزلزل ساخت. [۶]

در سدهٔ هجدهم دشواری‌های امپراتوری عثمانی در عرصهٔ داخلی و خارجی افزایش یافت. هنوز خطر اتریش برطرف نشده بود که دشمن

جدیدی به نام روسیه ظهور کرد. عثمانیان در ۱۷۶۸ به‌سختی از سپاهیان روسی شکست خوردند و با امضای معاهدهٔ کوچوک کینارجـه (۱۷۷۴) خان‌نشین کریمه را از دست دادند و روسیه را به عنوان حامی مسیحیان ارتدکس ساکن عثمانی به رسمیت شناختند.[۷]

در بازپسین سال‌های سدهٔ هجدهم، تـرکیب درونـی هـیئت حـاکـمهٔ عثمانی دگرگون شد. قدرت و شوکت دو نهاد «سیفیه» و «علمیه» رو به افول گذاشت، حال آنکه بر نفوذ نهاد «قلمیه» (دیـوان‌سـالاری) افـزوده شد. شمار کارگزاران دیوانی حکومت که در پایان سدهٔ هجدهم بین هزار تا هزار و پانصد نفر بود در دو دههٔ پایانی سدهٔ نوزدهم به نزدیک صدهزار نفر رسید[۸]. دیوان‌سالاران عثمانی که تربیت و نگرشی متفاوت با علما داشتند و با روحیهٔ وفاداری به دولت و دلبستگی به سربلندی آن پرورش می‌یافتند در زمرهٔ نخستین کسانی بودند که به واپسماندگی کشـور پـی بردند و در مقام چاره‌جویی برآمدند. آشـنایی بـا مـدنیت جـدید نـظام ارزش‌ها و تمایلات اجتماعی ـ سیاسی این قشر را دگرگون ساخت و در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم آنان را به نیروی محرک جنبش نوگرایی تبدیل کرد که به ابتکار دو پادشاه اصلاحگر، سلیم سوم (۱۸۰۷ـ۱۷۸۹) و مـحمود دوم (۱۸۳۹ـ۱۸۰۸)، آغاز شد.

۱. نخستین اصلاحات و مقاومت سنت‌پرستان

سلطان احمد سوم (۱۷۳۰ـ۱۷۰۳)، پس از امضای معاهدهٔ پاساروویتس (۱۷۱۸) و از دست رفتن بلگراد، دریافت که دیگر روزگار برتری نظامی عثمانیان به پایان رسیده است. او کوشید از جنگ و رویارویی مستقیم با اروپاییان بپرهیزد و به اصلاح امور مـالی، اداری و نـظامی امـپراتـوری بپردازد، و برای این کـار دامـاد خـود، ابـراهـیم پـاشا، را بـه صـدارت برگماشت. ابراهیم پاشا، که به کاردانی و گشاده‌نظری شـهره بـود، بـاب رفت و آمد با نمایندگان دولت‌های اروپایی را گشود و نـمایندگانی نـیز

برای آشنایی با مؤسسات تمدنی جدید به شهرهایی چون وین، پاریس و مسکو فرستاد. یکی از این نمایندگان محمد فیضی (چلبی محمد) بود که در ۱۷۲۰ به دربار لویی پانزدهم اعزام شد. ابراهیم پاشا از محمد فیضی خواسته بود که به مأموریت دیپلماتیک بسنده نکند بلکه از دژها و کارخانه‌ها دیدن کند، در «دستاوردهای عمومی تمدن فرانسه» تعمق ورزد و جنبه‌هایی از آن را که می‌توان در ترکیه به‌کار بست به وی گزارش دهد[۹]. چلبی محمد دو سال در فرانسه ماند و حاصل دیده‌ها و شنیده‌های خود را در کتاب سفارت‌نامه گرد آورد[۱۰]. در این کتاب نشانی از حس برتری عثمانیان و بیزاری از اروپاییان دیده نمی‌شود. چلبی محمد از مؤسسات هنری و نظامی جدید، بیمارستان‌ها، رصدخانه‌ها، سالن‌های تشریح، روش‌های قرنطینه، باغ وحش و باغ‌های گیاه‌شناسی، پارک‌ها، اپراها و تئاترها و آداب و سلوک اجتماعی فرانسویان و بویژه جایگاه زنان در جامعهٔ فرانسه سخن می‌گوید. به نوشتهٔ او: «در سرزمین فرانسه زنان جایگاهی برتر از مردان دارند و آزادند که به هر کجا مایل‌اند بروند. نجیب‌زادگان بلندمرتبه به زنان، حتی از طبقات فرودست، احترام می‌گذارند»[۱۱]. چلبی محمد در فرانسه به اهمیت چاپ و چاپخانه پی برد و تصمیم گرفت در بازگشت به استانبول این صنعت را در ترکیه ایجاد کند. فرزند چلبی محمد به نام سعید محمد در این سفر همراه او بود و در فراگیری زبان فرانسه استعداد خاصی از خود نشان داد. او را نخستین دولتمرد عثمانی می‌دانند که با یک زبان اروپایی آشنا بود[۱۲]. ناظران فرانسوی پدر و پسر را به سبب وقار و متانت، حسن سلوک و کنجکاوی و دلبستگی‌شان به فراگیری ستوده‌اند. سعید محمد هنگام بازدید از باغ تریانون در ورسای چنان شیفتهٔ زیبایی آن شد که گفت: «دنیا زندان مؤمنان و بهشت کفار است»[۱۳]. او در ۱۷۴۱ بار دیگر برای مذاکره با مقامات فرانسوی دربارهٔ اتحاد میان دو کشور بر ضد روسیه به پاریس اعزام شد. سعید محمد در این سفر دوستان بیست سال پیش خود را

بازیافت و چنان احترام همگان را برانگیخت که ولتر به احترام او اجرای نمایشنامهٔ محمد خود را شش ماه به تعویق انداخت. سعید محمد در ۱۷۵۵ به صدارت رسید اما خیلی زود برکنار و تبعید شد.

اگر چلبی محمد و فرزندش پیشرفت‌های علمی و فنی پایه‌ای فرانسویان را ستودند اغلب بلندپایگان عثمانی و بویژه سلطان احمد سوم شیفتهٔ زرق و برق ظاهری تمدن غرب شدند. در تاریخ عثمانی، دورهٔ دوازده‌ساله‌ای را که با صدارت ابراهیم پاشا در ۱۷۱۸ آغاز شد و با شورش ینی‌چری‌ها، مرگ ابراهیم پاشا و خلع سلطان احمد سوم در ۱۷۳۰ به پایان رسید «دورهٔ گل لاله» نام نهاده‌اند. در این دوره سلطان و دولتمردان عثمانی دلبستگی عجیبی به گل لاله نشان می‌دادند. گل لاله در سدهٔ شانزدهم از طریق اوژیه گیلن دوبوزبک (۱۵۹۲-۱۵۲۲)، سفیر فردیناند دو هابسبورگ و نویسندهٔ کتاب نامه‌های ترک، از استانبول به اروپا رسید و پرورش آن در سدهٔ هفدهم در اروپا رواج یافت [۱۴]. درباریان عثمانی با یک قرن تأخیر گل لاله را کشف کردند.

ویژگی فرهنگی مهم دورهٔ گل لاله گرایش به ظواهر، مادیات و خوشی‌های زودگذر این جهان بود. تقلید از شیوهٔ زندگی غربیان و بویژه آداب و رسوم و تجملات فرانسوی دراین دوره رواج یافت [۱۵]. سلطان و درباریان مهمانی‌های بزرگی با حضور شاعران و خنیاگران برپا می‌کردند. در خانه‌های اعیان، مبل و صندلی جای نیمکت‌های قدیمی را گرفت [۱۶]. برشمار قهوه‌خانه‌ها و میخانه‌های پایتخت افزوده شد [۱۷]. لباس پوشیدن به سبک اروپایی در میان درباریان متداول گشت. کاخ جدیدی به نام سعدآباد با الهام از طرح‌های کاخ فونتن‌بلو (در حومهٔ پاریس) در یکی از زیباترین مناطق استانبول در کرانهٔ راست خلیج زرین بنا شد. وزیر اعظم، درباریان و بزرگان مملکتی نیز هریک به‌نوبهٔ خود کاخ‌ها، عمارت‌ها، باغ‌ها و چشمه‌هایی ساختند. هنرمندانی از اروپا برای تزئین دیوارها و گچ‌بری‌های این کاخ‌ها و عمارت‌ها به استانبول

آمدند [۱۸]. وان مور، نقاش فلاندری (۱۷۳۷-۱۶۷۱)، برای کشیدن پرترهٔ سلطان، وزیراعظم و دولتمردان عثمانی به استانبول دعوت شد. [۱۹]

از کارهای ارزشمند دورهٔ گل لاله تأسیس چاپخانه‌ای در استانبول بود. پیشینهٔ چاپ در عثمانی به سال‌های پایانی سدهٔ پانزدهم برمی‌گردد. نخستین چاپخانه را یهودیانی تأسیس کردند که از اسپانیا به عثمانی گریخته بودند و در ۱۴۹۴ تورات را به زبان عبری منتشر ساختند [۲۰]. در سدهٔ شانزدهم ارمنیان و در سدهٔ هفدهم یونانیان چاپخانه‌های خود را در استانبول بر پا کردند. چلبی محمد و پسرش سعید در بازگشت از فرانسه با اصرار فراوان از صدراعظم خواستند تا با تأسیس چاپخانه‌ای برای نشر کتاب به زبان ترکی موافقت کند. از آنجا که در میان ترکان هنوز کسی با فن چاپ آشنا نبود، ابراهیم پاشا این کار را به ابراهیم متفرقه واگذار کرد. ابراهیم متفرقه، که اهل مجارستان بود اما نام مجاری‌اش معلوم نیست، در جوانی به اسارت عثمانیان درآمده و در دربار عثمانی به اسلام گرویده بود [۲۱]. نخستین دستگاه چاپ در خانهٔ شخصی ابراهیم متفرقه در محلهٔ سلطان سلیم مستقر شد. اما انتشار کتاب به خط عربی نیازمند اجازهٔ مقامات دینی بود. متفرقه در ۱۷۲۶ رساله‌ای دربارهٔ اهمیت چاپ با عنوان وسیلة الطباعه نوشت و آن را برای صدراعظم، شیخ‌الاسلام و گروهی از علمای بلندپایهٔ عثمانی فرستاد. متفرقه در این رساله بر اهمیت حفظ نوشته‌های دینی تأکید کرد و گفت که در گذشته مسلمانان بیشتر از یهودیان و مسیحیان به حفظ متن‌های دینی خود دلبستگی نشان می‌دادند. به گفتهٔ او در جریان حملهٔ مغول و نیز خروج مسلمانان از اسپانیا به دلیل نبود صنعت چاپ هزاران دست‌نوشتهٔ ارزشمند برای همیشه از بین رفت. گذشته از این، روش نسخه‌نویسی باعث شده است که کاتبان خواسته یا نخواسته در طی سده‌ها در نسخه‌های خطی دست ببرند و به اصالت بسیاری از نوشته‌ها لطمه بزنند. به گمان متفرقه، چاپ یگانه وسیلهٔ حفظ اصالت متن‌های کهن در طول زمان است [۲۲]. گروهی

از علما و شیخ‌الاسلام عبدالله سخنان ابراهیم متفرقه را تأیید کردند اما در فتوای شیخ‌الاسلام بروشنی تأکید شده بود که چاپ همهٔ کتاب‌ها بجز قرآن و کتاب‌های حدیث، کلام و فقه جایز است [۲۳]. نخستین کتابی که در چاپخانهٔ ابراهیم متفرقه به چاپ رسید کتاب لغت وانقولو بود که در ۱۷۲۸ منتشر شد [۲۴]. به رغم ناخشنودی نود هزار کاتب و خطاط که روزگار خود را از راه نسخه‌برداری می‌گذراندند، تا ۱۷۴۲ حدود هفده اثر در پهنه‌های گوناگون شناخت از جغرافیا و فیزیک گرفته تا دانش‌های نظامی در این چاپخانه منتشر شد [۲۵]. متفرقه در ۱۷۲۹ رسالهٔ تهافت‌الکبار فی الاسفار البحار را دربارهٔ تاریخ جنگ‌های دریایی عثمانی و در ۱۷۳۲ کتاب معروف جهان‌نما نوشتهٔ جهانگرد عثمانی کاتب چلبی را منتشر کرد. ترکان نخستین آشنایی‌های خود را با نام و اندیشهٔ دکارت و گالیله و برخی دست‌یافته‌های دانش جدید چون مغناطیس مدیون متفرقه و کتاب‌هایی چون مجموعه هیئت قدیم و جدید و فیوضات مغناطیسی هستند که به همت او چاپ شدند.

ابراهیم پاشا برای تأمین هزینهٔ کاخ‌ها و باغ‌ها و مهمانی‌های مجلل خود ناگزیر از صرفه‌جویی در مخارج دولتی شد و بدین منظور گروهی از ینی‌چری‌ها و دیوانیان را از کار برکنار کرد. در نظام مالیاتی تجدیدنظر شد و کوشش گسترده‌ای برای تعیین مالیات املاک و منابع ثبت‌نشده در ممیزی‌های گذشته به عمل آمد [۲۶]. بدین ترتیب، گروه‌های گوناگونی چون ینی‌چریان، دیوانیان، کشاورزان و حتی اصناف به صف مخالفان دولت پیوستند. جنگ با ایران که از ژوئیهٔ ۱۷۳۰ از سر گرفته شده بود با شکست عثمانیان در برابر سپاهیان شاه طهماسب دوم به پایان رسید. ابراهیم پاشا در تدارک اعزام سپاه جدیدی به ایران بود که در استانبول ینی‌چریان به سرکردگی مردی آلبانیایی‌تبار به نام پاتروناخلیل سر به شورش برداشتند. خلیل و یارانش در ۲۸ سپتامبر ۱۷۳۰ در مقابل مسجد بایزید گرد آمدند و اعلام کردند سلطان و صدراعظم با تسلیم در برابر

ایران، سرزمین‌های اسلامی را به کفار واگذاشته‌اند و از همین رو باید مجازات شوند. گروهی از مردم و شماری از علما نیز با شورشیان همداستان و خواستار اعدام ابراهیم پاشا شدند. سلطان احمد سوم برای حفظ موقعیت خود ابراهیم پاشا را برکنار کرد و دستور داد او را خفه کنند و پیکرش را به شورشیان تحویل دهند. اما این عقب‌نشینی کافی نبود و در اکتبر ۱۷۳۰ سلطان ناگزیر از سلطنت کناره گرفت و محمود اول بر تخت نشست. پاتروناخلیل و یارانش، که سلطان جدید را دست‌نشاندهٔ خود می‌دانستند، با خودسری بخشی از کاخ‌ها و ساختمان‌های دورهٔ گل لاله را به آتش کشیدند. به روایتی شورشیان ظرف سه روز ۱۲۰ عمارت را با خاک یکسان کردند و خواستار لغو اقدامات اصلاحی دورهٔ گل لاله شدند. محمود در ابتدا با شورشیان همدلی نشان داد و اعتماد آنان را به دست آورد. سپس در نوامبر ۱۷۳۰ پاتروناخلیل و گروهی از یارانش را به بهانهٔ مشورت دربارهٔ جنگ با ایران به کاخ فراخواند و همهٔ آنها را دستگیر کرد و به قتل رساند.[۲۷]

سقوط سلطان احمد سوم و دامادش ابراهیم پاشا به معنی توقف اصلاحات در عثمانی نبود. جانشینان او همگی کم‌وبیش به ضرورت اصلاحات برای بقای «دولت علیه» آگاه بودند. البته منظور از اصلاحات در این دوره تلاش برای بهبود شیوهٔ کارکرد نهادهای سنتی بود و اندیشهٔ پذیرش نهادهای جدید هنوز مطرح نشده بود. یکی از نخستین رساله‌هایی که به مسئلهٔ ناتوانی دولت عثمانی و راه درمان آن پرداخت گفتگویی خیالی میان یک ترک مسلمان و صاحب‌منصبی مسیحی است. در این گفتگو صاحب‌منصب مسیحی دربارهٔ علت شکست ترک‌ها می‌گوید شما در اجرای احکام شریعت خود غفلت ورزیده و قوانین سنتی خود را از یاد برده‌اید. او ضعف‌های سازماندهی ارتش عثمانی را برمی‌شمارد و آن را هم از لحاظ سازوبرگ و هم از لحاظ شیوهٔ جنگ و سپاه‌آرایی بسیار عقب‌مانده می‌خواند. صاحب‌منصب مسیحی نتیجه

می‌گیرد که ایجاد ارتش نوین با افسران کارآزموده به‌سادگی و بسرعت امکان‌پذیر نیست و باید به‌طور موقت از افسران و کارشناسان مسیحی بهره گرفت [۲۸]. ابراهیم متفرقه نیز در رسالهٔ اصول‌الحکم فی نظام‌الامم که در سال ۱۷۳۱ به محمود اول تقدیم کرد بر آن شد که مسلمانان چاره‌ای جز فراگیری از اروپاییان ندارند. او در رسالهٔ خود کوشید به این پرسش پاسخ دهد که «چگونه ملت‌های مسیحی که در گذشته در قیاس با مسلمانان ضعیف و درمانده بودند در روزگار جدید بر سرزمین‌های بسیار سیادت یافته‌اند و حتی سپاهیان پیروزمند عثمانی را شکست داده‌اند» [۲۹]. ابراهیم متفرقه پس از اشاره به ریشه‌های سیاسی این واپسماندگی از سه شکل حکومت یعنی حکومت پادشاهی، اشرافی و دموکراسی نام می‌برد. در حکومت پادشاهی مردم از حکمران دادگر و خردمند اطاعت می‌کنند، در حکومت اشرافی ادارهٔ امور در دست بلندپایگان است که از میان خود یکی را به ریاست برمی‌گمارند، و در حکومت دموکراسی فرمانروایی از آن مردم است. متفرقه که این شیوهٔ حکومت را می‌ستاید با روشن‌بینی به بنیادهای غیردینی حکومت‌ها در غرب اشاره می‌کند و می‌گوید مردم این کشورها برای ادارهٔ امور خود عقل را برگزیده‌اند. [۳۰]

محمود اول، پس از سرکوب پاتروناخلیل، پیشنهاد متفرقه را مبنی بر لزوم استفاده از کارشناسان نظامی غربی به‌کار بست و در سال ۱۷۲۹ افسری فرانسوی به‌نام کلود الکساندر کنت دوبونوال (۱۶۷۵ـ۷۴۷) را به خدمت ارتش عثمانی درآورد. بونوال که در ارتش‌های فرانسه و اتریش خدمت کرده و از هردو کشور اخراج شده بود در ترکیه اسلام آورد و احمد پاشا نام گرفت [۳۱]. سلطان تجدید سازمان واحدهای آتشبار و توپخانهٔ عثمانی را به او واگذار کرد و از همین‌رو احمد پاشا به خمپاره‌چی معروف شد. بونوال در گزارشی دربارهٔ وضعیت کلی ارتش عثمانی خاطرنشان ساخت که برای پیروزی در جنگ فقط شجاعت

کافی نیست و سپاهیان به آموزش روشمند و سازوبرگ جدید نیاز دارند. او در این گزارش شیوه‌های سربازگیری، آموزش، سازماندهی و تاکتیک‌های جنگی نیروهای نظامی فرانسوی و پروسی را شرح داد و توصیه کرد نیروهای عثمانی به واحدهای کوچکتر و باانضباط‌تری تقسیم شوند. او همچنین پیشنهاد کرد که در ارتش بخش ویژهٔ پزشکی مرکب از بیمارستان‌های دائم و صحرایی با جراحان مخصوص ایجاد شود. [۳۲]

تجدید سازمان توپخانه بدون فراگیری هندسهٔ جدید امکان‌پذیر نبود. یکی از مهمترین اقدامات نوگرایانهٔ این دوره تأسیس هندسه‌خانه یا مدرسهٔ مهندسی ارتش در اسکودار (اشقودره) بود. همزمان با تأسیس این مدرسه در ۱۷۳۴ نوشته‌های علمی اروپایی نیز به زبان ترکی ترجمه شد. نخستین این آثار دست‌نوشته‌ای بود به نام «علم قیاس مثلثات» که به نظر نیازی برکس و عدنان آدیور، دو کارشناس برجستهٔ تاریخ تجدد و علم در ترکیه، نخستین نوشتهٔ ریاضی مدرن به زبان ترکی محسوب می‌شود [۳۳]. نخستین کتاب جغرافیای مدرن نیز جغرافیای عمومیِ برناردوس وارینوسِ هلندی (۱۶۵۰-۱۶۲۲) بود که در ۱۷۵۰ توسط عثمان بن عبدالمنان از آلمانی به ترکی ترجمه شد. در سال ۱۷۷۱، ترکان از طریق ترجمهٔ کتاب افوریسمی[1] نوشتهٔ هرمان بورهاوه، پزشک هلندی (۱۷۳۸-۱۶۸۸)، با پزشکی جدید و نظریه ویلیام هاروی، پزشک انگلیسی، دربارهٔ گردش خون آشنا شدند [۳۴]. از آنجا که پس از مرگ ابراهیم متفرقه (۱۷۴۵) چاپخانهٔ او از کار افتاده بود این ترجمه‌ها اغلب به صورت دست‌نوشته باقی ماندند و تا ۱۷۸۳ عملاً نوشته‌ای در ترکیه چاپ نشد.

نوآوری‌های این دوره خشم محافل محافظه‌کار را برانگیخت.

---

1. *Aphorismi*

ینی‌چری‌ها با تجدید سازمان ارتش بر اساس روش‌های اروپایی و آموزش دانش‌های جدید در مدرسه‌های نظام به مخالفت برخاستند. آنان بدرستی دریافته بودند که با ورود افسران دانش‌آموخته در هندسه‌خانه روزگار قَدَرقدرتی آنان به پایان خواهد رسید. ینی‌چری‌ها که در سدهٔ پانزدهم تعدادشان شش هزار نفر بود در پایان سدهٔ هجدهم به یک نیروی صدهزارنفری تبدیل شده بودند که از میان آنها فقط گروه معدودی آموزش واقعی نظامی دیده بودند [۳۵]. بخش اعظم اعضای این سپاه از راه بازرگانی و پیشه‌وری روزگار می‌گذراندند زیرا ضعف نظامی دولت عثمانی امکان چپاول و غارت در جنگ‌ها را از آنها گرفته بود. گروهی از ینی‌چریان به خدمت اعیان محلی درآمده بودند و گروهی نیز از اسلحهٔ خود برای اخاذی و تهدید استفاده می‌کردند. ینی‌چری‌ها با اصناف پیوند داشتند و می‌توانستند آنان را به بهانهٔ دفاع از دین بر ضد اصلاحگران بشورانند. تودهٔ علما نیز که نگران از دست رفتن نفوذ خود بودند با ینی‌چری‌ها همداستان شدند و زیر فشار این گروه‌ها هندسه‌خانه در سال ۱۷۵۰ تعطیل شد.

تلاش‌های اصلاح‌طلبانهٔ محمود اول در دوران جانشینان او با فراز و نشیب‌هایی ادامه یافت. عثمان سوم (۱۷۵۷ـ۱۷۵۱) که پس از مرگ محمود اول به سلطنت رسید برای خشنودی محافظه‌کاران فرمان‌هایی مبنی بر منع عبور و مرور زنان در گذرگاه‌های عمومی و فروش شراب صادر کرد و غیرمسلمانان را مجبور کرد لباس‌های ویژه‌ای بپوشند. مصطفی سوم (۱۷۷۴ـ۱۷۵۷) و عبدالحمید اول (۱۷۸۹ـ۱۷۷۴) کوشیدند به یاری وزیران اصلاح‌طلب خود، خواجه محمد راغب پاشا و خلیل حامد پاشا، با اقداماتی در عرصه‌های نظامی و مالی جلو از هم گسیختن کامل رشتهٔ امور را بگیرند. عبدالحمید اول، که بخش بزرگی از عمر خود را در دربار زندانی بود، بروشنی دریافت که دولت عثمانی بدون انجام اصلاحات محکوم به فناست. او نخستین پادشاهی است که

مشاوران خارجی امپراتوری را مجبور نکرد دین اسلام و شیوهٔ پوشش عثمانیان را بپذیرند [۳۶]. یکی از پرنفوذترین این مشاوران بارون دوتوت (۱۷۹۳ـ۱۷۳۰)، نجیب‌زاده‌ای فرانسوی، بود که مأمور بازسازی توپخانهٔ عثمانی و ایجاد مدرسهٔ مهندسی جدیدی شد. حضور گستردهٔ افسران فرانسوی در خاک عثمانی در شرایطی صورت گرفت که برخی از برجسته‌ترین اندیشمندان این کشور چون ولتر، دیدرو و دالامبر ستایشگر روسیه و خواستار بیرون راندن ترکان از اروپا بودند. این رهیافت سبب تضعیف موضع مدافعان اصلاحات می‌شد. ولتر جنگ سپاهیان کاترین دوم و مصطفی سوم را جنگ عقل با تعصب و نبرد تمدن با واپسماندگی خواند و، در لحظات خشم، مصطفی سوم را «خوک» و «گاو» نامید [۳۷]. در چنین شرایطی انتخاب شوازول گوفیه (۱۸۱۷ـ۱۷۵۲) به عنوان سفیر فرانسه در استانبول بر وخامت اوضاع افزود. شوازول گوفیه که به یونان‌دوستی مشهور بود در نوشته‌ای از اینکه فرزندان آتن و اسپارت به اسارت «مسلمانان نادان» درآمده‌اند ابراز تأسف کرده بود [۳۸]. مخالفان اصلاحات می‌گفتند چگونه می‌توان به مستشاران فرانسوی اعتماد کرد درحالی‌که فیلسوفان این کشور آشکارا به ما توهین می‌کنند و سیاستمداران و نظامیانشان نقشهٔ نابودی دولت عثمانی، سیادت بر شرق مدیترانه و دست‌اندازی بر مصر را در سر می‌پرورانند. خلیل حامد پاشا، صدراعظم اصلاح‌طلب، یکی از نخستین قربانیان خشم و نفرت محافظه‌کاران بود. نخست شایع شد که صدراعظم می‌خواهد سلطان را برکنار و برادرزادهٔ او سلیم را که به داشتن گرایش‌های اصلاح‌طلبانه شهره بود به تخت نشاند. خلیل حامد پاشا به دستور سلطان عزل، تبعید و سپس در سال ۱۷۸۵ اعدام شد [۳۹]. واصف (درگذشت: ۱۸۰۶)، تاریخ‌نگار ترک، نفرت محافظه‌کاران از غرب و اصلاح‌طلبی را با این سخنان بیان می‌کند:

روشن است که دولت علّیه تن به خواری نمی‌دهد و حاضر به فراگیری علوم مادی غرب از دشمنانش نیست ... پیروزی و شکست در دست خداست. مسیحیان، درست برخلاف این، اعتقاد دارند ... که ذات تعالی (استغفرالله) در امور جزئی مداخله ندارد. از آنجا که جنگ یکی از این امور جزئی است به عقیدهٔ آنان هر طرفی که از لحاظ وسایل جنگی برتر باشد پیروز خواهد شد ... چگونه می‌توان پیروزی را فقط ناشی از کارایی ابزار جنگی و شکست را ناشی از کمبود آن دانست ... پذیرش کمک فرانسه ... گذشته از اینکه پیشنهاد آنان کاملاً دوستانه نیست و اعتماد به دولت‌های ترسایان کاری یکسره نارواست، زیان‌های فوری و درازمدت و نتایج مهلکی دربردارد.[۴۰]

سقوط و مرگ خلیل حامد پاشا و اخراج مستشاران اروپایی مدت کوتاهی در جنبش اصلاحات وقفه ایجاد کرد، اما با به قدرت رسیدن سلطان سلیم سوم (۱۸۰۷ـ۱۷۸۹)، که پیشرو اصلاحات جدی و پردامنه‌ای در عثمانی بود، دور تازه‌ای از پیکار نوگرایان و کهنه‌پرستان آغاز شد.

۲. سلیم سوم و محمود دوم: دو پیشاهنگ نوگرایی

سلطان سلیم سوم که در سال ۱۷۸۹ به سلطنت رسید از روزگار جوانی دلبستهٔ فرهنگ فرانسه بود و با لویی شانزدهم، پادشاه فرانسه، نامه‌نگاری داشت[۴۱]. او نخستین پادشاه عثمانی بود که سفیران دائمی به پایتخت‌های مهم اروپایی فرستاد. سه سال نخست سلطنت سلیم به جنگ با روسیه گذشت و فرصتی برای اقدامات اصلاحگرانه فراهم نشد. تقویت ارتش به منظور مقابله با دست‌اندازی‌های قدرت‌های اروپایی، تحکیم قدرت حکومت مرکزی، محدودکردن نفوذ اعیان محلی و برقراری نظم از نخستین دلمشغولی‌های سلیم سوم بود. راست این است که در سال‌های پایانی سدهٔ هجدهم حکومت مرکزی فقط بر استانبول و حومه‌های آن سیادت داشت.[۴۲]

در پاییز ۱۷۹۱، هنگامی‌که سپاهیان عثمانی از جبههٔ روسیه بازمی‌گشتند، سلطان سلیم سوم از بیست و دو شخصیت دیوانی، نظامی و دینی و از جمله دو مسیحی خواست نظر خود را دربارهٔ علت‌های ضعف دولت عثمانی و شیوهٔ برطرف کردن آن بیان کنند. این شخصیت‌ها دربارهٔ ضرورت اصلاحات نظامی همداستان بودند، اما هریک راهی متفاوت برای آن پیشنهاد می‌کرد. محافظه‌کاران بر آن بودند که دستیابی به مجد و کیان روزگار زرین دولت عثمانی در گرو بازگشت به راه و رسم نظامی‌گری نیاکان است. میانه‌روها می‌پنداشتند که باید ساز و برگ ارتش‌های اروپایی و روش نظامی آنان را بر پیکر نظام موجود پیوند زد. سومین گروه بر آن بود که ارتش کهن عثمانی اصلاح‌پذیر نیست و از همین رو باید ارتشی جدید بر اساس هنجارها و موازین اروپایی ایجاد کرد [۴۳]. به نظر می‌رسد که سلیم خود بیشتر به راه‌حل آخر تمایل داشت اما از آنجا که این طرح دشمنی‌های فراوانی حتی در دربار و حرم برمی‌انگیخت جانب احتیاط را گرفت. در سال ۱۷۹۲ عثمانیان با میانجی‌گری انگلستان و پروس عهدنامهٔ یاسی را با دولت روسیه امضا کردند که در واقع تأیید مواد عهدنامهٔ خفت‌بار کوچوک کینارجه (۱۷۷۴) بود. سلیم سوم از این فرصت استفاده کرد، و بلافاصله پس از امضای عهدنامه، طرح خود را برای تقویت اقتدار دولت مرکزی و اصلاح ارتش به اجرا درآورد. به ابتکار دولت سنجه‌های مشخصی برای گزینش ینی‌چریان تعیین شد تا از ورود عناصر ناباب و شرور جلوگیری شود. ساختار تشکیلاتی ینی‌چریان نیز دگرگون و وظایف نظامی از وظایف اداری جدا شد. برگماری و ترفیع نظامیان بر اساس توانایی‌های آنان صورت گرفت و برای این کار آزمون‌هایی برگزار شد. بیش از نیمی از ینی‌چریان از کار برکنار شدند و تعدادشان به حدود سی هزار نفر رسید. سربازخانه‌ها بازسازی و سربازان به تفنگ‌های جدید مسلح شدند [۴۴]. شرکت در آموزش‌های نظامی اجباری شد. سربازان برحسب درجه و توانایی‌شان مقرری ماهانهٔ ثابتی دریافت می‌کردند. شیوهٔ کار سواره‌نظام موسوم به

سپاهی نیز دگرگون شد و تدابیری برای مبارزه با غیبت نظامیان اتخاذ شد. سلیم به برکت این اصلاحات کوشید ضوابط را بر روابط چیره سازد.[۴۵]

آموزش شیوه‌های جدید جنگی هدف اصلی پادشاه بود. مهندس‌خانه که در سال ۱۷۶۹ جای هندسه‌خانه را گرفته بود در دورهٔ سلیم گسترش یافت. بیشتر استادان مدرسه ترک بودند اما تعدادی مربی و مشاورِ فرانسوی، انگلیسی و سوئدی نیز با آنها همکاری می‌کردند و دانشجویان ناگزیر از فراگیری زبان‌های عربی و فرانسه بودند. به دستور سلیم سوم که به کتاب‌دوستی شهره بود در کتابخانهٔ این مدرسه مجموعه‌ای مرکب از چهارصد کتاب اروپایی بویژه آثار ریاضیدانان و مهندسان نظامی فرانسه گردآوری شده بود[۴۶]. اصلاحات مشابهی نیز در نیروی دریایی صورت گرفت. مدرسهٔ نیروی دریایی نوسازی شد و آموزش علمی و فنی افسران مورد توجه قرار گرفت. غازی حسن پاشا، فرمانده نیروی دریایی، ناوگان دولت عثمانی را با ۲۲ کشتی جنگی بزرگ گسترش داد اما در تربیت نیروهای کارامد موفقیت چندانی به دست نیاورد. پس از او، کوچک حسن پاشا، دوست دوران کودکی سلطان سلیم، به مقام دریاسالاری برگزیده شد (۱۸۰۳-۱۷۹۲). او کوشید با جلوگیری از فساد مالی و خویشاوندپروری زمینهٔ ارتقای افسران کارآزموده را فراهم کند. دستمزد ملوانان افزایش یافت. زرادخانهٔ نیروی دریایی نیز به یاری فرانسویان توسعه پیدا کرد. بخش ویژه‌ای به تربیت پزشکان مخصوص نیروی دریایی اختصاص یافت.[۴۷]

اصلاحات نظامی نتایج موردنظر را به بار نیاورد. رخوت عمومی جامعه و دستگاه دیوانی سد راه نوگرایی بود اما علت اصلی شکست کارشکنی‌ها و همکاری نکردنِ ینی‌چریان بود. بازرسانی که برای بررسی اوضاع به ولایات اعزام می‌شدند اغلب در نتیجهٔ پرده‌پوشی و اطلاعات نادرستی که افسران ینی‌چری به آنها می‌دادند نمی‌توانستند ارزیابی درستی از وضعیت نیروها به عمل آورند. درنهایت سلیم سوم پی برد که تلاش برای اصلاح نیروهای ینی‌چری و سپاهی راه به جایی

نمی‌برد و از همین رو در سال ۱۷۹۴ تصمیم گرفت پیاده‌نظامی به سبک اروپایی پدید آورد که سازمان و تشکیلات، سازوبرگ و پوشاک آن به‌کلی از ینی‌چریان جدا باشد. این نیرو «نظام جدید» نام گرفت و آموزش آن را افسران فرانسوی، انگلیسی و آلمانی به عهده گرفتند. سربازان نظام جدید، که به‌طور عمده از میان روستاییان آناتولی برگزیده شدند، در سربازخانه‌های ویژه‌ای به دور از مراکز استقرار ینی‌چریان مستقر شدند. تعداد نفرات نظام جدید، که در ۱۷۹۷ به ۱۲۰۰ سرباز و ۲۷ افسر می‌رسید، در ۱۸۰۶ به ۲۲۶۸۵ سرباز و ۱۵۹۰ افسر افزایش یافت. [۴۸]

اصلاحات اجتماعی و سیاسی سلیم سوم کم‌دامنه‌تر از اصلاحات نظامی او بود. با این‌همه سازمان مالی کشور بازسازی شد. دبیران و مستوفیانی که در انجام وظایف خود سستی و کاهلی نشان می‌دادند از کار برکنار شدند. اعطای هدیه و پیشکشِ دیوانیان به سلطان محدود شد و با این تدبیر جلو اخذ مالیات‌های غیرقانونی برای تأمین هزینهٔ این پیشکش‌ها گرفته شد. تعداد وزیران کاهش یافت. اما راه‌حلی برای جلوگیری از بحران مالی یافت نشد و کشور همچنان در چنگال ورشکستگی گرفتار ماند. به دستور سلطان، برای مقابله با جابه‌جایی جمعیت و مهاجرت روستاییان، دهقانان وادار به بازگشت به روستاهای خود شدند. فرامینی مبنی بر تعطیلی مهمانسراها، مسافرخانه‌ها، قهوه‌خانه‌ها و میخانه‌ها صادر شد تا مهاجران نتوانند در شهرها سرپناهی بیابند. به دستور دولت افراد موظف شدند پوشاکی سنتی مطابق با پایگاه اجتماعی و خاستگاه قومی ـ دینی خود بپوشند. گمان بر آن بود که با مشخص بودن جایگاه هرکس از میزان درگیری میان افراد و گروه‌ها کاسته خواهد شد. [۴۹]

نوآوری‌های سلیم در عرصهٔ دیپلماسی پیامدهای پردامنه‌ای داشت. پیش از او پادشاهان عثمانی نمایندگانی برای مذاکره یا مشاهده به کشورهای اروپایی اعزام می‌کردند، اما دولت عثمانی نمایندگی دائمی در

کشورهای اروپایی نداشت. تا آن زمان به طور عمده یونانیان نقش نمایندهٔ سیاسی سلطان را بازی می‌کردند، اما در دورهٔ سلطنت سلیم اندک اندک دیپلمات‌های مسلمان جای آنان را گرفتند. وزارت امور خارجهٔ عثمانی به یکی از مراکز اصلی تربیت نیروهای اصلاح‌طلب تبدیل شد. سفیران روزگار سلیم به پیشنهاد رشیدمحمد افندی، رئیس الکتاب (وزیر امور خارجه)، برگزیده می‌شدند. در اکتبر ۱۷۹۳، یوسف آغا افندی در مقام سفیر به لندن فرستاده شد. در ۱۷۹۵، سیدعلی افندی به سفارت پروس و ابراهیم افندی به سفارت اتریش گماشته شدند. به رغم دلبستگی سلیم سوم به فرانسه، دولت عثمانی در واکنش به اعدام لویی شانزدهم سفیری به پاریس نفرستاد. در ۱۷۹۶ دولت تصمیم گرفت سیدعلی افندی را از پروس به فرانسه اعزام کند. او در ۱۷۹۷ به پاریس رسید اما در پی لشکرکشی ناپلئون به مصر و اشغال این کشور روابط دیپلماتیک بین دو کشور قطع شد.[۵۰]

انقلاب فرانسه هم در عرصهٔ دیپلماتیک و هم در عرصهٔ اندیشه پیامدهای نامنتظره‌ای برای دولت عثمانی داشت. عثمانیان پس از حملهٔ دولت‌های اتریش و روسیه به فرانسه گمان بردند که با درگیری این قدرت‌ها با یکدیگر دولت عثمانی فرصتی برای تجدید نیرو می‌یابد. از همین رو در ژانویهٔ ۱۷۹۲، احمدافندی، منشی سلیم سوم، در یادداشت‌های روزانهٔ خود نوشت: «با عنایت خداوند [ان‌شاءالله]: فتنهٔ فرانسه چون سیفیلیس به جان دشمنان امپراتوری بیفتد و آنان را در جنگ‌های بی‌پایان درگیر کند و نتایج سودمندی برای امپراتوری داشته باشد. آمین!»[۵۱] اما با پیشروی نیروهای فرانسوی در اروپا و هنگامی که پژواک شعار آزادی و برابری به مرزهای امپراتوری رسید نظر عثمانیان عوض شد، بویژه آنکه شایع شد که فرانسویان از شورشیان یونان حمایت می‌کنند و فکر تصرف موره و کرت را در سر می‌پرورانند. ژنرال تامارا، سفیر روسیه در استانبول، نیز پیوسته خطر فرانسهٔ انقلابی را به مقامات عثمانی گوشزد می‌کرد. از همین رو در بهار ۱۷۹۸ احمدعاطف

افندی، رئیس الکتاب، در گزارش خود دربارهٔ پیشنهاد برخی قدرت‌های اروپایی برای اتحاد بر ضد جمهوری فرانسه نوشت:

بر اهل بصیرت پوشیده نیست که فتنه و شرارتی که چند سال پیش در فرانسه برپا شده [و] شعله‌های آشوب را به هر سو می‌پراکند از مدتی پیش در اذهان گروهی کافر ملعون پرورده شده است ... خدانشناسان معروفی چون ولتر و روسو، و دیگر مادیونی از این قماش، در آثاری که نوشته و منتشر کرده‌اند ... فحش و ناسزا نثار پیامبران پاک و شهریاران بزرگ کردند، خواستار نابودی ادیان شدند ... و همهٔ اینها را در قالب کلمات و جملاتی قابل فهم و به زبان عامهٔ مردم بیان کردند. بیشتر مردم بویژه جوانان و زنان فریب تازگی این نوشته‌ها را خوردند ... به‌گونه‌ای که کفر و شرارت چون سیفیلیس در شریان‌های مغز آنها جاری شد و دین و ایمانشان را بر باد داد ... بر همگان آشکار است که نظم و یکپارچگی هر دولت پیش از هر چیز بر استحکام ریشه‌ها و شاخه‌های شرع و دین و آیین استوار است و ترتیبات سیاسی به‌تنهایی برای تضمین آرامش کشور و اطاعت اتباع کافی نیست، بلکه ترس از خداوند و مجازات الهی از ضروریات است .... اما سران فتنه‌ای که در فرانسه برپا شده، برای سهولت تحقق طرح‌های منحوس خود، با تلاشی بی‌سابقه هراس از خداوند و مجازات او را از دل‌های مردم زدوده‌اند ... آنان با ترجمهٔ بیانیهٔ شورشگرانه‌ای که «حقوق بشر» می‌نامند ... می‌کوشند مردم دیگر ملت‌ها و دین‌ها را به شورش بر ضدّ پادشاهانشان برانگیزند. [۵۲]

با آنکه به گزارش کاردار سفارت پروس در استانبول (۱۱ مارس ۱۷۹۳) سلطان سلیم از شنیدن خبر اعدام لویی شانزدهم بیمار شد، در گزارش عاطف افندی و بیشتر نوشته‌های آن دوره به شاه‌کشی فرانسویان اشاره‌ای نشده است. قتل پادشاهان و دسیسه‌های سیاسی در دربار

عثمانی پدیده‌ای رایج بود و اعدام لویی شانزدهم چندان شگفت‌انگیز به نظر نمی‌آمد. عثمانیان در آغاز تصور می‌کردند که انقلاب فرانسه و رواج لائیسیته بنیادهای مسیحیت را در اروپا سست می‌کند و این به سود اسلام تمام خواهد شد، اما خیلی زود دریافتند که آرمان‌ها و اندیشه‌های انقلابی همچون سیلی خروشان سنگ بر سنگ نهادهای سنتی باقی نخواهند گذاشت. [۵۳]

موضع علما نقش تعیین‌کننده‌ای در کامیابی و شکست سیاست اصلاح‌طلبانهٔ سلطان سلیم داشت، زیرا تا میانهٔ سدهٔ نوزدهم آنها یگانه گروه تحصیلکردهٔ جامعهٔ عثمانی بودند، نظام آموزشی و قضایی کشور را اداره می‌کردند، در سیاست داخلی و خارجی فعال بودند و مهمترین افزار آوازه‌گری دولت به شمار می‌آمدند. سفیر فرانسه در استانبول در ۱۷۸۶ به نفوذ سیاسی علما اشاره کرد و نوشت: «اینجا مثل فرانسه نیست که در آن پادشاه یگانه خدایگان است. برای انجام هرکاری باید رضایت علما را به دست آورد» [۵۴]. یکی از نمایندگان سیاسی پروس نیز در نیمهٔ دوم سدهٔ هجدهم بر آن بود که: «علما در رؤیای ایجاد نوعی حکومت اشرافی‌اند که خود ارکان آن باشند و سلطان نقش تزئینی داشته باشد.» [۵۵]

علما در قبال سلیم سوم و اصلاحات او موضع یکدستی نداشتند. شماری از علمای بلندپایه یا به سبب پیوندهای شخصی با سلطان یا به این گمان که نوگرایی‌ها در چارچوب نوسازی ارتش باقی خواهد ماند از اصلاحات سلیم سوم پشتیبانی کردند. برخی از آنان چون ولی زاده محمدامین و تاتارجیک عبدالله به دعوت سلطان در تدوین لایحه‌های اصلاح‌گرایانه شرکت کردند. تاتارجیک عبدالله در لایحهٔ خود خواستار فراگیری دانش‌های نظامی جدید و استفاده از سلاح‌های اروپایی، ترجمهٔ کتاب‌های فنی غربی و به کار گرفتن مستشاران و کارشناسان بیگانه برای تجدید سازمان ارتش عثمانی شد [۵۶]. اندکی پیش از به قدرت رسیدن

سلیم سوم، شیخ الاسلام عثمانی سرنیزه‌هایی را که بارون دوتوت از اروپا آورده بود تبرک کرد. علمای طرفدار اصلاحات بر آن بودند که هر آینه بدعتی به سود اسلام باشد نباید آن را نادیده گرفت. آنان به دو اصل «مصلحت» و «ضرورت مقابله به مثل» استناد می‌کردند و بنیاد شرعی رهیافت خود را در برخی از آیه‌های قرآن می‌جستند. بر این مبنا برخی از علما باب آشنایی با اروپاییان را گشودند. یکی از جهانگردان اروپایی در آغاز سدهٔ نوزدهم روایت کرده که قاضی آماسیه او را به خانه‌اش برده است [۵۷]. بارون دوتوت که در دههٔ ۱۷۷۰ در استانبول می‌زیست با عالم ثروتمندی به نام ملامراد از خانوادهٔ شیخ‌الاسلام دامادزاده دوست بود و گاه ساعت‌ها با او دربارهٔ موضوعات گوناگون بحث می‌کرد [۵۸]. در ۱۸۰۱، سیدمصطفی مسعود، پسر نعمان افندی، حکیم‌باشی سلیم سوم، برای فراگیری پزشکی جدید به وین رفت. این رویداد سر و صدای بسیار به پا کرد زیرا برای نخستین بار بود که فرزند یک خانوادهٔ برجستهٔ مسلمانِ ترک برای فراگیری دانش به نزد «کفار» می‌رفت.

رابطهٔ شخصی برخی از علما با سلطان یکی از علت‌های حمایت آنها از اصلاحات بود. از باب مثال، ولی زاده محمدامین که در روزگار سلطنت سلیم سوم قاضی عسکر روم ایلی و پشتیبان سرسخت نظام جدید بود رابطهٔ عاطفی ویژه‌ای با سلیم داشت. پدر ولی‌زاده محمدامین، که شیخ‌الاسلام پیشین بود، مادر سلیم را که کنیز گرجی زیبارویی بود به سلطان مصطفی سوم معرفی کرده بود [۵۹]. مادر سلیم پس از به قدرت رسیدن پسرش روابط نزدیک خود را با خاندان ولی زاده حفظ کرد و محمدامین را چون پسر خود گرامی داشت. از همین رو میان سلطان سلیم و ولی‌زاده محمدامین رابطهٔ برادرانه‌ای به وجود آمد. سلطان سلیم می‌کوشید با اقدامات دین‌پرورانه چون مسجدسازی، تعمیر زیارتگاه‌ها و رعایت آداب و مناسک دینی پشتیبانی علما را جلب کند. او شماری از آنها را به عضویت در شورای نظام جدید برگزید [۶۰]. اما این اقدامات

نتیجه‌ای به بار نیاورد. بخش بزرگی از علما که هرگونه نوآوری را بدعت و مایهٔ تباهی اسلام می‌دانستند با اصلاحات سلیم سوم به مخالفت برخاستند. سرسخت‌ترین دشمنان سلیم طلاب بودند که اغلب به صورت نیروی ضربت گروه‌های سنت‌دوست عمل می‌کردند. در آوریل ۱۸۰۱، هنگام بازدید سفیر روسیه و همراهانش از مسجد سلیمانیه، طلاب در اعتراض به ورود مسیحیان به مسجد با دمپایی و سنگ به هیئت روسی حمله کردند. دولت عثمانی، نگران از واکنش روسیه، چند تن از آنان را اعدام و گروهی دیگر را پس از تنبیه بدنی به نواحی دوردست تبعید کرد [۶۱]. راست این است که نه‌فقط علما بلکه مشایخ صوفیه نیز در قبال سلیم سوم موضع یکدستی نداشتند. سلیم سوم، درویش‌نواز، دلبستهٔ شعر و موسیقی و از پیروان مولویه بود. در روزگار او مولوی‌خانه‌ها تعمیر شدند و خانقاه‌های طریقت مولوی از اوقاف فراوانی بهره بردند. با این حال گروهی از بزرگان طریقت مولوی با سیاست‌های نوگرایانهٔ سلطان مخالفت کردند و یکی از آنها به نام محمدامین چلبی شورشی بر ضد نظام جدید را در قونیه رهبری کرد. [۶۲]

شمار دشمنان اصلاحات فراوان بود و سیاست‌های سلیم سوم از همه سو با مخالفت و کارشکنی روبه‌رو شد. علمای محافظه‌کار سیاست‌های اصلاح‌طلبانهٔ سلطان و نفوذ فرانسویان را در دربار نمی‌پسندیدند. ینی‌چریان و پشتیبانان معنوی‌شان یعنی بکتاشیان از سلطان و نظام جدید متنفر بودند. تودهٔ مردم نیز نه‌تنها از سیاست‌های نوگرایانهٔ سلیم بهره‌ای نبردند بلکه برای تأمین هزینه‌های نوسازی ارتش ناگزیر از پرداخت مالیات‌هایی سنگین از جمله مالیات بر قهوه و توتون شدند و به خیل ناخشنودان پیوستند. جنبش اصلاحات در جامعهٔ عثمانی پایگاه اجتماعی نیرومندی نداشت. گروه کوچکی از نخبگان آشنا با مدنیت غربی تصور می‌کردند با پذیرش این مدنیت می‌توان جلو انحطاط و فروپاشی دولت عثمانی را گرفت، اما بخش بزرگی از محافل حاکم به

دلایل عینی و ذهنی مخالف نوگرایی بودند. پذیرش راه و رسم‌های غربی هم با شیوهٔ مالوف زیست و اندیشهٔ این گروه بیگانه بود و هم منافع مادی آنان را به خطر می‌انداخت. تودهٔ مردم نیز که هزینهٔ مادی و انسانی اصلاحات را می‌پرداختند اندیشه‌های نو را خوش نمی‌داشتند، زیرا با مأنوسات ذهنی‌شان بیگانه بود.

به رغم تلاش سلیم سوم برای تحکیم قدرت مرکزی، اعیان و زورمندان محلی در ولایات نفوذ بیشتری پیدا کردند. سلطان برای گردآوری مالیات و تأمین آذوقهٔ پایتخت به اعیان محلی محتاج بود. نفرات نظام جدید را نیز اعیان آناتولی تأمین می‌کردند و به همین دلیل سلطان را مدیون خود می‌دانستند. در این دوران، ولایت‌های اروپایی (یونان، بلغارستان، آلبانی) پرچم خودسامانی برافراشتند. در سرزمین‌های عرب نیز اقتدار عثمانیان با شورش پیروان محمد بن عبدالوهاب (۱۷۹۲ـ۱۷۰۳) و بیرون رانده شدن ترکان از مکه و مدینه (۱۸۰۴ـ۱۸۰۳) به مخاطره افتاد [۶۳]. هر روز کارزار تازه‌ای بر ضد سلیم آغاز می‌شد. در چنین شرایطی سلیم تصمیم گرفت نظام جدید را در ادرنه نیز برقرار کند. افراد نظام جدید که در ۱۸۰۵ تشکیل شد از طریق سربازگیری همگانی در بالکان تأمین می‌شدند. اما اعیان بالکان از اجرای فرمان سلطان سر باز زده و سر به شورش برداشتند. هراس آنان از این بود که با گرفتن بهترین سربازان آنها ارتش عثمانی به چنان نیرو و اقتداری در بالکان دست یابد که به خودمختاری آنها خاتمه دهد. در ۱۸۰۶، نیروهای سلطان برای قدرت‌نمایی وارد ادرنه شدند. اما بزرگان شهر از تأمین آذوقهٔ آنان سر باز زدند و تهدید کردند که در صورت بازنگشتن این نیروها به استانبول خود با سپاهیانشان به سمت استانبول حرکت خواهند کرد. سلیم به سپاهیان خود دستور داد از شهر خارج شوند و همین بر جسارت دشمنان افزود [۶۴]. در مِه ۱۸۰۷ واحدهای ذخیرهٔ ینی چری (یاماک‌ها/یاماق‌ها) که مأمور پاسداری از دژهای بسفور بودند سر به شورش برداشتند و یک

افسر نظام جدید را که می‌کوشید آنان را وادار به پوشیدن لباس‌های نظامی به سبک اروپایی کند به قتل رساندند. در آغاز شورش، سلیم نیروی کافی برای سرکوب شورشیان داشت اما مشاوران محافظه‌کار وی، و بویژه شیخ‌الاسلام عطاءالله افندی، به او توصیه کردند راه سازش در پیش گیرد. درنتیجه سلیم به سربازان نظام جدید دستور داد به سربازخانه‌های خود بازگردند، و شورشیانْ استانبول را به آتش کشیدند. در ۲۷ مه نیروهای ذخیرهٔ ینی‌چری مستقر در قلعه‌های کنار بسفور به بهانهٔ مذاکره با سلطان به‌سوی استانبول حرکت کردند و در طول راه هزاران تن از ینی‌چری‌ها، علما و طلاب به آنها پیوستند. فرمانده شورشیان، قاباق‌چی مصطفی، محافظ سادهٔ یکی از دژهای بسفور بود. شورشیان در عین کشتار اصلاح‌طلبان با موسی پاشا، قائم‌مقام صدراعظم، و شیخ‌الاسلام وارد مذاکره شدند. سلیم برای حفظ جان خود فرمان انحلال نظام جدید را صادر کرد و حتی برخی از شخصیت‌های دولتی را به شورشیان تحویل داد. اما کار از کار گذشته بود. در ۲۹ مه ۱۸۰۷ در جلسهٔ پرسروصدایی یکی از افسران ینی‌چری از شیخ‌الاسلام پرسید: «آیا سلطانی که با فرمان‌ها و اقدامات خود برضد اصول شرع مقدس و قرآن عمل کرده است می‌تواند به سلطنت ادامه دهد؟». شیخ‌الاسلام عطاءالله افندی، قاضی استانبول، مرادزاده محمد مراد و چند روحانی دیگر در پاسخ به این پرسش «حجت شرعیه»ای امضا کردند و نظام جدید را بدعت دانستند و بر آن شدند که اسلام «تعلیم عسکری» نمی‌شناسد و پیروزی سپاهیان اسلام در دورانی رخ داده که این‌گونه آموزش‌ها وجود نداشته است. به گفتهٔ آنان این نوآوری‌ها از ابداعات کافران و پیروی از آنها «التشبه بالکفار» است. [۶۵]

سلیم در پی این «حجت شرعیه» از سلطنت خلع و در کاخ سلطنتی زندانی شد. مصطفی چهارم، پسرعموی سلیم، با پشتیبانی ائتلافی از

علمای سنت‌گرا و فرماندهان ینی چری بر تخت نشست. اما این ائتلاف از نیروهای ناهمگونی تشکیل می‌شد که فقط در دشمنی با سلیم و اصلاحات او اشتراک نظر داشتند. شماری از طرفداران سلیم که از کشتار جان به در برده بودند از استانبول گریختند و به یکی از اعیان محلی به نام بیرق‌دار مصطفی پاشا پیوستند. بیرق‌دار مصطفی پاشا پشتیبان اصلاحات سلیم برای محدود کردن قدرت ینی چریان و علما بود اما سیادت حکومت مرکزی بر ولایت‌ها را برنمی‌تافت. در ژوئیهٔ ۱۸۰۸، نیروهای بیرق‌دار مصطفی پاشا به‌ظاهر برای بیعت با سلطان جدید وارد استانبول شدند اما هدف بیرق‌دار آزاد کردن سلیم و نشاندن او بر تخت سلطنت بود. هنگامی که نیروهای بیرق‌دار کاخ سلطنتی را محاصره کردند مصطفی چهارم دستور قتل سلیم و پسرعموی او محمود را صادر کرد. سلیم کشته شد اما شاهزاده محمود از دست جلادان گریخت و بیرق‌دار او را بر تخت سلطنت نشاند [۶۶]. نیروهای بیرق‌دار ینی چری‌ها و طرفداران آنها را در استانبول سرکوب کردند و دورهٔ یک‌سالهٔ یکه‌تازی ینی چری‌ها پایان گرفت. بیرق‌دار به مقام صدارت رسید و به ابتکار او نمایندگان اعیان در کاخ تابستانی کاغذخانه جمع شدند و در اکتبر ۱۸۰۸ «سند اتفاق» را امضا کردند. در این سند اعیان محلی و سلطان تعهد می‌کردند که حقوق و وظایف متقابل یکدیگر را به رسمیت بشناسند و برای برقراری حکومتی عادلانه بکوشند. اما سلطان از امضای این سند سر باز زد، زیرا تأیید حقوق و امتیازات اعیان به معنی محدود شدن قدرت او بود. گروهی «سند اتفاق» را نخستین قانون اساسی ترکیه دانسته‌اند، اما این سند تلاشی بود برای تنظیم رابطهٔ سلطان و اعیان محلی و در آن هیچ اشاره‌ای به حقوق مردم نشده بود. [۶۷]

بنیادهای ترکیهٔ جدید در دورهٔ سلطنت سی و یک‌سالهٔ (۱۸۳۹ـ۱۸۰۸) محمود دوم پی ریخته شد و از همین رو او را پتر کبیر ترکیه خوانده‌اند. به گفتهٔ نیازی برکس، سرآغاز واقعی نوسازی و جدایی دین و دولت را در

ترکیه باید در دورهٔ محمود بازجست [۶۸]. در واقع، تمام اصلاحگران ترک از دولتمردان تنظیمات گرفته تا مصطفی کمال (آتاتورک) همه ادامه‌دهندهٔ راه محمود دوم بودند. محمود دوم، پسر عبدالحمید اول، در بیست و سه سالگی به سلطنت رسید. او، که بشدت تحت تأثیر شخصیت و آرمان‌های سلیم سوم بود، بدرستی دریافت که یگانه راه سربلندی دولت عثمانی دمساز شدن آن با پیشرفت‌های جهان مدرن است زیرا بازگشت به گذشته نه ممکن است و نه مطلوب و تلاش برای حفظ وضع موجود نیز به فروپاشی دولت می‌انجامد. روحیهٔ عمومی اصلاح‌طلبان این دوره را می‌توان در این سخن خلیل پاشا، دریاسالار عثمانی، یافت که در ۱۸۳۰ اعلام کرد: «من از روسیه بازمی‌گردم و اکنون برایم چون روز روشن است که اگر در تقلید از اروپا درنگ کنیم، تنها کاری که می‌ماند این است که به آسیا بازگردیم» [۶۹]. تجربهٔ سلیم به محمود آموخت که انجام اصلاحات با شتاب‌زدگی و بدون جلب پشتیبانی قشرهای وسیعی از مردم محکوم به شکست است. از همین رو او با دوراندیشی و تدبیر نخست موقعیت خود را تثبیت کرد و اندک‌اندک هواداران خود را در مقام‌های حساس گماشت. در نخستین ماه‌های سلطنت محمود، بیرق‌دار مصطفی پاشا کوشید نظام جدید سلیم را به اسمی دیگر دوباره سازماندهی کند. این لشکر، که تعداد نفرات آن ظرف مدت کوتاهی از پنج‌هزار به ده‌هزار نفر رسید، «سگبان جدید» نام گرفت. اما غرور بیرق‌دار مایهٔ تباهی کار او گشت. رفتار متکبرانهٔ وی سبب ناخشنودی محمود شد، و اقدامات خودسرانه و زورگویانهٔ طرفداران او خشم اهالی استانبول را برانگیخت. تلاش دائمی بیرق‌دار برای تحمیل ارادهٔ خود بر ولایاتْ میان او و اعیان محلی فاصله ایجاد کرد. در ۱۴ نوامبر ۱۸۰۸ ینی‌چریان سر به شورش برداشتند و بیرق‌دار مصطفی پاشا و گروهی از هواداران اصلاحات را به قتل رساندند. محمود دوم مقاومت کرد. دو روز تمام استانبول صحنهٔ پیکاری سهمگین میان

ینی‌چریان و نیروهای وفادار به محمود بود. سرانجام، در پی توافقی میان دو طرف، لشکر «سگبان جدید» منحل شد و محمود تاج و تخت خود را حفظ کرد. [۷۰]

پس از این ماجرا، محمود دریافت که پیش‌شرط اصلاحات درهم شکستن قدرت ینی‌چریان، اعیان محلی و علماست. از آنجا که محمود قادر به تحمیل ارادهٔ خود به پیاده‌نظام ینی‌چری و سواره‌نظام سپاهی نبود، همهٔ توجه خود را صرف تجدید سازمان نیروی دریایی و تحکیم واحدهای توپخانه کرد. او برای مقابله با اعیان محلی دست اتحاد به سوی یکی از محافظه‌کارترین علمای روزگار به نام محمد سعید حالت افندی (۱۸۲۲ـ۱۷۶۱) دراز کرد که با سرکشی‌های اعیان و ینی‌چریان بشدت مخالف بود [۷۱]. در فاصلهٔ ۱۸۱۲ تا ۱۸۲۰ در آناتولی و بالکان بخش بزرگی از اعیان به سیادت دولت گردن نهادند. در کردستان نیز، هرچند با دشواری بیشتر، مقاومت امرای خودمختار درهم شکست [۷۲]. محمود برای مقابله با علمای مخالف شماری از پرشورترین شخصیت‌های نوگرا چون قپودان پاشا خسرو محمد، محمد بسیم افندی و رئیس الکتاب، محمد سعید غالب پاشا (۱۸۲۹ـ۱۷۶۳) را به خدمت گرفت. اندک‌اندک هواداران محمود تمام مقامات مهم حکومتی را قبضه کردند و حتی در تشکیلات ینی‌چریان افسران محافظه‌کار برکنار، تبعید و در مواردی سربه‌نیست شدند. محمود با در پیش گرفتن سیاستی دین‌پرورانه کوشید پشتیبانی علما را جلب و روحانیان مخالف را منزوی کند. از باب مثال، در آستانهٔ سرکوب ینی‌چریان، شیخ‌الاسلام محافظه‌کار، مکی‌زاده مصطفی عاصم، برکنار شد و چهرهٔ وفادارتری به نام قاضی‌زاده محمد طاهر افندی (۱۸۲۸ـ۱۸۲۵) جای او را گرفت. ناتوانی سپاهیان عثمانی در مقابله با شورشیان یونان (۱۸۲۲ـ۱۸۲۰) و شکست‌های خفت‌بار عثمانیان از سپاه عباس‌میرزا (۱۸۲۱) که در واکنش به بی‌احترامی عثمانیان به کاروان سلطنتی ایران به ارزروم حمله

کرده و در مدت کوتاهی قارص و وان و بایزید را گرفته بود [۷۳] بهترین دستاویز را به محمود داد تا دربارهٔ بی‌کفایتی و فساد ینی‌چریان آوازه‌گری‌های گسترده‌ای به راه اندازد و آنان را مسئول همهٔ نابسامانی‌های کشور معرفی کند. او، در ۱۸۲۶، بزرگان دولت را گرد آورد و با اعلام اینکه بقای دولت در خطر است آنان را وادار به امضای بیانیهٔ حمایت از نوسازی ارتش کرد. ینی‌چریان با این ابتکارِ سلطان از در مخالفت درآمدند. گروهی از پیشه‌وران استانبول به آنان پیوستند و در شب ۱۴ ژوئن ۱۸۲۶ شورش تازه‌ای به راه افتاد. شورشیان در شهر پراکنده شدند و دست به کشتار و غارت زدند. اهالی استانبول، که از خیره‌سری و ترک‌تازی‌های ینی‌چریان به جان آمده بودند، از محمود حمایت کردند و نیروهای ینی‌چری ناگزیر به سربازخانه‌های خود بازگشتند. به دنبال این واپس‌نشینی، نیروهای دولتی حملهٔ گستردهٔ خود را آغاز کردند. توپخانهٔ محمود نخست سربازخانه‌های ینی‌چریان را زیر آتش سنگین خود گرفت، سپس سربازان وفادار به دولت وارد سربازخانه‌ها شدند و شورشیان را از دم تیغ گذراندند (۱۵ ژوئن ۱۸۲۶). شکار و کشتار ینی‌چریان در سراسر امپراتوری آغاز شد و لشکری که زمانی نام آن لرزه بر اندام پادشاهان عثمانی می‌انداخت در مدتی کمتر از یک هفته نابود گشت. انهدام ینی‌چریان چنان ساده و سریع صورت گرفت که محمود از فرصت استفاده کرد و نهادهای وابسته به آنها را نیز از میان برد. طریقت بکتاشی (پشتیبان معنوی و دینی ینی‌چریان) منحل گشت و شماری از رهبران آن در استانبول دستگیر و اعدام شدند. تکیه‌های قدیمی بکتاشی ویران و تکیه‌های نوساز آنها مصادره و به طریقت نقشبندی واگذار شد. انحلال ینی‌چریان و طریقت بکتاشی در تاریخ عثمانی «رویداد فرخنده» (وقعهٔ خیریه) نام گرفته است. [۷۴]

نابودی ینی‌چریان و طریقت بکتاشی که به بهانهٔ دفاع از اسلام و سنت با تحول و نوآوری مخالفت می‌کردند راه را بر اصلاحات پردامنهٔ نظامی،

سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گشود. در ۱۷ ژوئن ۱۸۲۶، ارتش جدید عثمانی به‌نام عساکر منصورهٔ محمدیه تشکیل شد و آغاحسین پاشا، از فرماندهان ینی‌چری که به محمود پیوسته بود، به مقام سرعسکر منصوب شد [۷۵]. محمود برای تربیت افسران کارآزموده از نظامیان اروپایی، بویژه پروسی و اتریشی، استفاده کرد. یکی از بلندآوازه‌ترین این افسران هلموت فن مولتکه، افسر پروسی، بود که از ۱۸۳۵ تا ۱۸۳۹ سازماندهی ارتش عثمانی را بر عهده گرفت [۷۶]. او در نامه‌های خود اغلب از نابسامانی اوضاع و ناآگاهی محمود و روحیهٔ عثمانیان شکوه کرده است. به‌گفته وی ترکان آمادهٔ پذیرش رهنمودهای مشاوران اروپایی نبودند: «در روسیه از بیگانگان متنفرند، اما در ترکیه بیگانگان را تحقیر می‌کنند. یک ترک به سادگی می‌پذیرد که اروپاییان بر ملت او از لحاظ دانش، فن، ثروت، جسارت و قدرت برترند، اما ذهن او حتی یک لحظه هم نمی‌پذیرد که فرانک (فرنگی) می‌تواند با مسلمان برابر باشد» [۷۷]. مبرم‌ترین وظیفهٔ ارتش جدید تربیت افسران کارآزموده بود. چاره‌جویی‌های زمامداران عثمانی برای آموزش افسران دگرگونی‌های ژرفی در نظام آموزشی این کشور ایجاد کرد. در ۱۸۲۷، به‌رغم مخالفت گستردهٔ محافظه‌کاران، محمود گروهی جوان ترک را برای تحصیل به پاریس فرستاد. در ۱۸۳۵، گروهی دیگر برای فراگیری دانش‌های نظامی به انگلستان، فرانسه، پروس و اتریش اعزام شدند [۷۸]. در ۱۸۲۷، مدرسهٔ پزشکی دولتی به‌نام طبّیهٔ عامره و در ۱۸۲۹ـ۱۸۲۸ مدرسهٔ جراحی یا جراح‌خانه تأسیس شد. این دو مدرسه در ۱۸۳۸ دوباره سازماندهی شدند و مدرسهٔ جدید پزشکی به نام دارالعلوم و مکتب طبّیهٔ شاهانه افتتاح شد. مسئول برنامه‌های آموزشی این مدرسه پزشکی اتریشی به‌نام کارل آمبروزو برنارد (۱۸۴۴ـ۱۸۰۸) بود. چند کتاب او در زمینهٔ آموزش پزشکی به ترکی ترجمه شد. زبان آموزشی مدرسه فرانسه بود و محمود در مراسم افتتاح آن گفت:

آموزش پزشکی به زبان فرانسه خواهد بود. ممکن است بپرسید چرا این آموزش باید به زبان خارجی باشد. ... درست است که ما [مسلمانان] کتاب‌های بسیاری در زمینهٔ پزشکی نوشته‌ایم و اروپاییان بسیار چیزها از راه ترجمهٔ این کتاب‌ها به زبان خود یاد گرفته‌اند. [اما] دیگر دیرزمانی است که کتاب‌هایی که به زبان عربی نوشته شده است در مدارس مسلمانان مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و شمار کسانی که این نوشته‌ها را می‌شناسند رو به کاهش است. ... بازگشت به این کتاب‌ها و غوطه‌ور شدن در آنها و تلاش برای ترجمهٔ علم پزشکی به زبان ما، یعنی ترکی، کار پرزحمتی است که چندین سال وقت می‌گیرد. اروپاییان این کتاب‌ها را به زبان خود ترجمه کرده و آنها را بهبود بخشیده‌اند. آنها روش‌های آموزشی را سهلتر کرده‌اند و کشفیات جدیدی بر آنها افزوده‌اند. بنابراین، به نظرم کتاب‌های عربی در مقایسه با آثار پزشکی اروپایی کمبودهایی دارند. حتی اگر بگوییم این کمبودها را با وام‌گیری از آثار جدید می‌توان جبران کرد بازهم نمی‌توان آنها را بسرعت به ترکی ترجمه کرد، زیرا برای تسلط بر زبان عربی دست‌کم ده سال آموزش لازم است به اضافهٔ پنج یا شش سال آموزش پزشکی. آنچه ما اکنون لازم داریم، از یک‌سو، پزشکان کارآزموده برای درمان سپاهیان و مردم و، از سوی دیگر، جذب و هضم علوم پزشکی به زبان خودمان و تدوین ادبیات پزشکی منظم ... است. بنابراین منظور من از اینکه شما فرانسه بیاموزید این نیست که زبان را فقط برای زبان یاد بگیرید بلکه هدف فراگیری پزشکی و جذب گام‌به‌گام این علم در زبان خودمان است.[۷۹]

با اینکه، به دستور محمود، اتباع عثمانی از هر قوم و دین اجازهٔ ورود به این مدرسه را داشتند در سال‌های نخست دانشجویان مدرسه همه مسلمان بودند. بعدها غیرمسلمانان نیز به تحصیل در این مدرسه روی آوردند. در ۱۸۴۷ در مجموع ۳۱۴ دانشجوی مسلمان و ۹۵ دانشجوی

غیرمسلمان در این مدرسه تحصیل می‌کردند و از دولت کمک هزینه می‌گرفتند [۸۰]. پس از تجدید سازمان مدرسه، ادبیات فارسی از برنامهٔ درسی آن حذف شد و ادبیات فرانسه و تاریخ اروپا جای آن را گرفت [۸۱]. برای تأمین نیازهای آموزشی دانشجویان، ترجمه، نگارش و چاپ آثار علمی آغاز شد. نویسندگان نخستین کتاب‌های پزشکی مدرن به ترکی از علما بودند. شانی‌زاده عطاءالله محمد (۱۸۲۶ـ۱۷۶۸) که در ۱۸۱۹ کتاب معیارالاطبا را منتشر ساخت در مدرسهٔ دینی سلیمانیه و سپس در مهندس‌خانه درس خوانده و از طریق پزشکان ایتالیایی با پزشکی اروپایی آشنا شده بود. مصطفی بهجت، نخستین مدیر مدرسهٔ پزشکی، در جوانی به ایتالیا سفر کرده و به اهمیت پزشکی جدید پی برده بود. او علاوه بر نگارش رساله‌ای دربارهٔ وبا، بخشی از کتاب تاریخ طبیعی بوفون (۱۷۸۸ـ۱۷۰۷)، طبیعت‌شناس فرانسوی، کتابی دربارهٔ تنکردشناسی (فیزیولوژی)، کتابی دربارهٔ بیماری سیفیلیس و کتاب جنر را دربارهٔ مایه‌کوبی (واکسیناسیون) به ترکی ترجمه کرده بود [۸۲]. این کتاب‌ها با آنکه اغلب ترجمه‌های ناقصی از آثار اروپایی بودند و نکتهٔ تازه‌ای بر شناخت پزشکی نمی‌افزودند اهمیت فوق‌العاده‌ای در شکل‌گیری زبان علمی و دگرگون‌سازی ذهنیت مردم داشتند. یکی از پزشکان اروپایی روایت کرده است که «رسالهٔ وبا» در سراسر امپراتوری پخش شده بود. این رساله‌ها، با نشان دادن اینکه شیوع بیماری‌ها نتیجهٔ خواست و ارادهٔ خداوند نیست و در برخی موارد با رعایت اصول سادهٔ بهداشتی یا مایه‌کوبی می‌توان جلو مرگ و میر مردم را گرفت، روحیهٔ قضا و قدری را به چالش گرفتند. بحث دربارهٔ اندیشه‌های علمی جدید به مدرسه‌های دینی نیز راه یافت. گفتگوهای پرشوری میان علمای دین دربارهٔ کروی بودن زمین، قرنطینه و مایه‌کوبی درگرفت. یک عالم مالکی اهل تونس در مناظره با یک مفتی حنفی بر آن بود که قرنطینه به معنای مخالفت با ارادهٔ مطلق خداوند و به رسمیت شناختن ارادهٔ آزاد انسان است. با آنکه

شانی‌زاده عطاءالله محمد در ۱۸۱۹ ترکان را با اهمیت مایه‌کوبی برای مبارزه با بیماری‌های مسری آشنا ساخته بود، نخستین آبله‌کوبی در امپراتوری عثمانی در ۱۸۳۹ انجام گرفت و فتوای شرعی بودن مایه‌کوبی در ۱۸۴۵ صادر شد.[۸۳]

اجرای اصلاحات در ارتش و دستگاه اداری به کارمندانی نیاز داشت که هدف اصلاحات را فهمیده و آمادهٔ به کار بستن آنها باشند. تا آن زمان، آموزش و تربیت دیوانیان در مدرسه‌هایی انجام می‌گرفت که زیر نظر علمیه یا دربار اداره می‌شدند. اما شیوه‌های آموزش و سطح سواد شاگردان مدرسه‌های سنتی با نیازهای روزگار نو دمساز نبود. از آنجا که تعداد آموزگاران کافی نبود محمود آموزش ابتدایی را همچنان در دست علما گذاشت. اما برای کسانی که مایل به ادامهٔ تحصیل در رشته‌های نظامی بودند طرح تأسیس مدارس رشدیه را ریخت که پس از مرگ او جامه عمل پوشید. برای دانش‌آموزانی که مایل به کار در دستگاه دولت بودند دو مدرسه به نام‌های مکتب معارف عدلیه و مکتب علوم ادبیه در مسجد سلطان احمد و مسجد سلیمانیه تأسیس شد[۸۴]. در سطح آموزش عالی، مدارس مهندسی نیروی زمینی و نیروی دریایی بار دیگر فعال شدند و چند مدرسهٔ دیگر نیز در فاصلهٔ ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۴ آغاز به کار کردند که مهمترین آنها عبارت بودند از مدرسهٔ پزشکی ارتش (مکتب طبّیهٔ عسکریه)، مدرسهٔ موسیقی سلطنتی (موزیک همایون مکتبی) که دونیزتی پاشا، برادر آهنگساز نامی ایتالیایی، در آن درس می‌گفت، و بالاخره مدرسهٔ علوم نظامی (مکتب علوم حربیه) که با الهام از مدرسهٔ نظامی سن سیر فرانسه ایجاد شد.[۸۵]

محمود برای آنکه در زمینهٔ اصلاحات از رقیب خود، خدیو مصر، عقب نماند دستور تأسیس هفته‌نامه‌ای به نام تقویم وقایع را صادر کرد که نخستین شمارهٔ آن در اول نوامبر ۱۸۳۱ انتشار یافت. محمدعلی، خدیو مصر در ۱۸۲۹، در قاهره نشریهٔ وقایع مصریه را منتشر ساخته بود. پیش از

این فرانسویان مقیم استانبول در سال‌های ۱۷۹۵ تا ۱۷۹۷ نشریه‌هایی چون بولتن اخبار[1]، گازت فرانسوی قسطنطنیه[2] و مرکور شرقی[3] را به زبان فرانسه منتشر می‌کردند. در دهۀ ۱۸۲۰ در ازمیر نیز چند نشریۀ فرانسوی انتشار یافت، اما این نشریه‌ها به طور نامنظم درمی‌آمدند و تعداد خوانندگان آنها نیز بسیار محدود بود. تقویم وقایع که همزادی فرانسوی به نام مونیتور اوتومان[4] داشت نشریۀ رسمی دولت بود و سخنان سلطان، شرح مسافرت‌های او، فرامین دولتی و اخبار داخلی و خارجی را به چاپ می‌رساند و خواندن آن برای کارمندان دولت اجباری بود. شمارگان تقویم وقایع به پنج هزار نسخه و شمارگان مونیتور اوتومان به‌سیصد نسخه می‌رسید [۸۶]. نخستین روزنامۀ غیردولتی عثمانی را به نام جریدۀ حوادث در ۱۸۴۰ یک انگلیسی به نام ویلیام چرچیل تأسیس کرد [۸۷]. شکوفایی راستین روزنامه‌نگاری در دهۀ ۱۸۶۰ و به برکت فعالیت شخصیت‌هایی چون ابراهیم شناسی (۱۸۷۴-۱۸۲۴) و نامق کمال (۱۸۸۴-۱۸۴۰) صورت گرفت.

از اقدامات دیگر محمود لغو نظام تیمار بود. اساس این نظام واگذاری مشروط زمین در قبال خدمات اداری و نظامی بود. از سدۀ شانزدهم به بعد، به سبب ناکارایی رژیم تیمار در تأمین نیروی نظامی، دولت بخشی از تیمارها را بازپس گرفته و به شکل التزام یا مقاطعه به اجاره‌داران واگذار کرده بود. با این همه در آغاز سدۀ نوزدهم هنوز در آناتولی و روم‌ایلی اراضی وسیعی در دست تیمارداران بود که نه‌تنها وظایف نظامی خود را در قبال سلطان به‌جا نمی‌آوردند بلکه برای جبران کمبود درآمد خود از خزانۀ دولت کمکی دریافت می‌کردند که گاه به حدود یک‌میلیون پیاستر می‌رسید. [۸۸]

---

1. *Bulletin des nouvelles* 2. *Gazette française de Constantinople*
3. *Mercure orientale* 4. *Moniteur Ottoman*


نامق کمال

در دورهٔ محمود دستگاه دیوانی کشور نیز تجدید سازمان شد. در آغاز کار دولت عثمانی، کاخ محل اقامت وزیراعظم که پاشا قاپی سی نامیده می‌شد اهمیت چندانی نداشت، اما بتدریج به مرکز حل و فصل امور تبدیل شد و در دورهٔ صدارت داماد ابراهیم پاشا (۱۷۳۰ـ۱۷۱۸) رسماً باب عالی نام گرفت[۸۹]. در ۱۸۳۶ به دستور محمود در درون تشکیلات باب عالی سه وزارتخانه به نام‌های نظارت ملکیه (بعدها نظارت داخلیه)، نظارت خارجیه و نظارت مالیه پدیدآمد[۹۰]. وزارتخانه‌های دیگری چون نظارت عدلیه (وزارت دادگستری) نیز به وجود آمد و نام وزارتخانه‌ها از نظارت به وکالت تغییر یافت. در ۱۸۳۸ محمود مجالسی برای مذاکره و مشاوره دربارهٔ امور دولتی و اصلاحات به نام‌های مجلس والای احکام عدلیه و دارالشورای باب عالی تشکیل داد.[۹۱]

محمود برای به کرسی نشاندن سیادت بی‌رقیب دولت کوشید خودسامانی نهاد علمیه را از بین ببرد. او، این نهاد را به زائده‌ای از دستگاه دولت و علما را به کارگزاران حقوق بگیر دولت تبدیل کرد. دستگاه اداری شیخ‌الاسلام، که باب مشیخت یا فتواخانه نام داشت،

تجدید سازمان شد و مانند دیگر اداره‌های دولتی ساختمان مشخصی، یعنی اقامتگاه آغای ینی‌چریان در نزدیکی مسجد سلیمانیه، به آن اختصاص یافت [۹۲]. مقام مشیخت در صدور احکام قضایی استقلال کامل داشت و نصب مفتیان ایالت‌های مختلف و قضات و مدرسان با او بود. در دورهٔ تنظیمات، با تأسیس وزارت عدلیه و وزارت معارف، امور قضایی و آموزش و پرورش بتدریج از زیر نفوذ شیخ‌الاسلام خارج شدند. خود او نیز عضو دیوان همایون (هیئت دولت) شد. البته شیخ‌الاسلام را مانند صدراعظمْ سلطان انتخاب می‌کرد و بر دیگر وزیران مقدم بود [۹۳]. محمود با دو ابتکار خود پایه‌های قدرت علما را سخت متزلزل ساخت. او، از یک سو، با تشکیل وزارت اوقاف راه نظارت دولت را بر مهمترین منبع درآمد ارباب دین گشود و استقلال مالی آنان را از بین برد و، از سوی دیگر، رسم بندگی دیوانیان و حق مصادرهٔ اموال آنان را لغو کرد. این اصلاحات به تحکیم پایگاه دیوان‌سالاران دربرابر علما انجامید. تا آن زمان فرزندان اعیان و دیوانیان برای حفظ ثروت خانوادگی خود به لباس روحانیت درمی‌آمدند زیرا سلطان حق مصادرهٔ اموال علما را نداشت. با این نوآوری از شمار داوطلبان پیوستن به علمیه کاسته شد [۹۴]. دیوانیان از این پس به جای قل (بنده) مأمور نامیده شدند و حقوق ثابتی متناسب با پایهٔ اداری‌شان دریافت کردند. [۹۵]

اصلاحات اجتماعی و فرهنگی دورهٔ محمود آرام آرام همهٔ جنبه‌های زندگی عثمانیان، از پوشش ظاهری مردم گرفته تا ذهن و زبان و حتی سرگرمی‌های آنان، را دگرگون ساخت. محمود خود در ۱۸۱۵ قصر قدیمی توپقاپی واقع در بلندی‌های استانبول قدیم را ترک کرد و در قصر دلمه باغچه در کنارهٔ بسفور اقامت گزید. دلمه باغچه به جای مخده و نیمکت با مبل و میز و صندلی اروپایی تزئین شده بود. محمود بتدریج شیوهٔ لباس پوشیدن پادشاهان اروپایی را پذیرفت، ریش خود را کوتاه

کرد، کلاه بر سرگذاشت و شلوار نیم‌تنه پوشید [۹۶]. اندک اندک وزیران و دیوانیان و نظامیان نیز در پوشش جدید ظاهر شدند. در ۱۸۲۹ کلاه فینه قرمز که نخست به‌عنوان کلاه رسمی عساکر منصورهٔ محمدیه تعیین شده بود به جای عمامه برای همگان اجباری شد. تا آن زمان عمامه، که بنا به حدیثی حایل بین کفر و ایمان تلقی می‌شد [۹۷]، پوشش رسمی مسلمانان بود. جان لاک، فیلسوف انگلیسی، مسلمانان را «ملت‌های عمامه به سر» [۹۸] می‌خواند. محمود کوشید با اجباری کردن فینه نشانهٔ تمایز ظاهری علما از دیگر کارگزاران دولت را از میان بردارد، اما مقاومت علما به حدی بود که به ناگزیر از آن چشم پوشید. حتی محمدطاهر، شیخ‌الاسلام، که در سرکوب ینی‌چریان با محمود همکاری کرده بود حاضر به تأیید این تصمیم سلطان نشد. محمود او را برکنار کرد اما از آنجا که جنگ با روسیه در پیش بود ترجیح داد که با علما درگیر نشود و بدین ترتیب علما عمامهٔ خود را تا استقرار جمهوری (۱۹۲۳) حفظ کردند.

بزرگان طریقت مولویه پشتیبان محمود و اصلاحات او بویژه درهم شکستن ینی‌چریان و طریقت بکتاشی بودند. محمدسعید حالت افندی، که محمود در نخستین سال‌های سلطنت خود از او برای تضعیف موقعیت ینی‌چریان استفاده کرد، وابسته به طریقت مولویه بود [۹۹]. عبدی بیگ، از درباریان مورد توجه سلطان که در سال‌های پایانی سلطنت محمود در سفر مصر سلطان را همراهی کرد، نیز از مولویه بود [۱۰۰]. در دههٔ ۱۸۳۰ در پایتخت شایع شده بود که درویشان مولوی برای سلطان خبرچینی می‌کنند [۱۰۱]. به گفتهٔ یک شاهزادهٔ اهل مولداوی، شیخ مولوی‌خانهٔ گالاتا که دوست شخصی محمود دوم بود بیش از هرکس به سلطان کمک کرد تا بر مخالفت علما با اصلاحات چیره شود. البته درویشان وابسته به طریقت‌های عامه‌پسندْ سلطان و نوآوری‌های او را خوش نمی‌داشتند. در ۱۸۲۹ در نمازجمعه‌ای در مسجد سلیمانیه درویشی شیخ الاسلام را

که به همراه دیگر بزرگان دولت در مراسم حاضر بود به باد ناسزا گرفت و او را متهم کرد که در برقراری راه و رسم‌های باطل با سلطان همدست شده است[۱۰۲]. در ۱۸۳۷ نیز درویش متعصب جسوری به نام شیخ ساچلی بر روی پل گالاتا جلو سلطان محمود را گرفت و او را «سلطان کافر» نامید.[۱۰۳]

مهمترین مخالفان اصلاحات طلاب علوم دینی بودند که تعدادشان در استانبول در دههٔ ۱۸۳۰ به پنج هزار نفر می‌رسید[۱۰۴]. طلاب به این واقعیت پی برده بودند که اصلاحات قضایی و آموزشی موقعیت اجتماعی و پایگاه اقتصادی آنان را به خطر می‌اندازد و از این رو سخت مخالف نوگرایی بودند. در نخستین سال‌های سلطنت محمود، طلاب چندبار بر ضد دولت و علما سر به شورش برداشتند. مهمترین این شورش‌ها در زمستان ۱۸۱۸ـ۱۸۱۷ رخ داد که در تاریخ عثمانی «رویداد شمع» (وقعهٔ موم) نام گرفته است. این شورش به بهانهٔ ناخشنودی طلاب از بقالی شروع شد که بیش از یک شمع به آنان نمی‌فروخت. درپی اعتراض طلاب مدرسه فاتح که از دیرباز حق حمل سلاح داشتند محافظان ینی‌چری برای مقابله با آنها وارد عمل شدند اما کاری از پیش نبردند و شیخ الاسلام ناگزیر استعفا داد[۱۰۵]. در ۱۸۲۱ نیز گروهی از طلاب در مقابل کاخ شیخ‌الاسلام گرد آمدند و با سروصدای بسیار خواستار آزادی یکی از مدرسانی شدند که در خطبهٔ خود از سیاست‌های دولت انتقاد کرده بود.[۱۰۶]

بخشی از علمای بلندپایه، که اغلب پیوندهای شخصی نزدیکی با محمود داشتند، از سلطان حمایت می‌کردند. خلیل افندی یا خلیل چرکس و یاسینجی‌زاده عبدالوهاب دو نمونهٔ برجستهٔ این گروه از علما بودند. خلیل را در کودکی به عنوان برده به دربار فروخته بودند. او با سلیم، شاهزادهٔ جوان، دوست شد و هنگامی که سلیم به تخت سلطنت نشست او را به مقام مسئول خزانهٔ شخصی خود برگزید. سیزده سال بعد

خلیل به ملایی گالاتا منصوب شد و در زمرهٔ علمای بلندپایه درآمد. خلیل نفوذ فراوانی بر سلطان محمود دوم داشت و در دورهٔ سلطنت او دوبار قاضی عسکر روم ایلی شد و در ۱۸۱۹ به عالی‌ترین مقام علمیه دست یافت[۱۰۷]. یاسینجی‌زاده عبدالوهاب نیز در کودکی به دربار راه یافته و همنشین سلیم شده بود. عبدالوهاب زیر نظر برجسته‌ترین علمای دربار درس خوانده و به مقام مدرسی رسید. او خیلی سریع در سلسله‌مراتب روحانیت پیشرفت کرد و دوبار به مقام شیخ‌الاسلامی دست یافت. عبدالوهاب در حساسترین سال‌های اصلاحات محمود (۱۸۳۳-۱۸۲۸) جانانه از سلطان و اصلاحات او دفاع کرد. محمود شخصاً در مراسم ختم عبدالوهاب در مسجد فاتح شرکت کرد.[۱۰۸]

بدین ترتیب علما، که در سدهٔ هجدهم یکی از توانمندترین گروه‌های اجتماعی در جامعهٔ عثمانی بودند، در آغاز سدهٔ نوزدهم درمانده و ناتوان منکوب ارادهٔ دولت شدند. در توضیح علت‌های فروماندگی ارباب دین در برابر دولت نکته‌های بسیار گفته‌اند. راست این است که ثروت و قدرت و کرّ و فرّ علما خود مایهٔ تباهی کار آنان شد. در سده‌های هفدهم و هجدهم، علمای طراز اول در زمرهٔ ثروتمندترین اعیان شهرنشین درآمده و به‌نوعی گروه ممتاز اشرافی در جامعهٔ عثمانی تبدیل شده بودند. در شهرهای آناتولی بسیاری از اعیان، قاضی‌زاده، مفتی‌زاده، مدرس‌زاده و خطیب‌زاده نام داشتند[۱۰۹]. مفتی‌زاده مصطفی عاصم، شیخ‌الاسلام دورهٔ محمود دوم، پس از مرگ بیست میلیون پیاستر ثروت به جا گذاشت[۱۱۰]. مال‌دوستی و تباهی اخلاقی ناشی از آن علما را از عامه مردم دور کرده بود و دربارهٔ آزمندی آنان لطیفه‌ها حکایت می‌شد[۱۱۱]. سست شدن پایگاه مردمی علما آنان را آسیب‌پذیر ساخت. یگانگی درونی نهاد علمیه در نتیجهٔ رقابت برای نزدیکی به دربار و کسب مقام و خویشاوندپروری از هم پاشید و جای خود را به حسادت و کین‌توزی سپرد و بر شکنندگی موقعیت علما افزود. پیوند میان علمای رده بالا و

بدنهٔ نهاد علمیه از هم گسیخت زیرا تقسیم مناصب و مشاغل در درون این نهاد بر اساس وابستگی‌های خانوادگی صورت می‌گرفت و نه بر بنیاد شایستگی‌های علمی و اخلاقی، و این امر راه را بر پیشرفت علمای رده پایین و بویژه طلاب علوم دینی می‌بست. آقازاده‌هایی که حتی قادر به نوشتن نام خود نبودند به قضاوت برگماشته می‌شدند حال آنکه طلاب علوم دینی سال‌ها در حجره‌های تنگ و تاریک مدرسه به امید دستیابی به منصب قضاوت یا امامت به سختی روزگار می‌گذراندند. این طلاب، که دیگر چشم دیدن مال و مکنت علمای ارشد دولتی را نداشتند، به نیروی هرج و مرج آفرینی تبدیل شدند که خشونت‌هایش مایهٔ بیم و هراس دولت و حتی خود علما بود [۱۱۲]. در سدهٔ هجدهم رقابت میان علما و مشایخ صوفیه نیز بالا گرفت و آنان درگیر بحث‌های بیهوده و بی‌معنایی شدند که به اعتبار معنوی علما لطمه زد. از اینها گذشته، به گفتهٔ یکی از کارشناسان تاریخ عثمانی، علما در آغاز سدهٔ نوزدهم نه ارزیابی درستی از نوگرایی‌های این دوره داشتند و نه پیامدهای درازآهنگ آن را پیش‌بینی می‌کردند. آنان می‌پنداشتند که اصلاحات در چارچوب پذیرش فنون سپاهی‌گری غرب باقی خواهد ماند و به برکت فراگیری این فنون مجد و کیان روزگار زرین اسلام باز خواهد گشت. اصلاحات محمود دوم را می‌توان راهگشای دورهٔ «تنظیمات» شمرد. به یقین در دورهٔ او بود که تناسب نیروها به‌گونه‌ای برگشت‌ناپذیر به سود دولت و به زیان روحانیان دگرگون گشت.

۳. تنظیمات و پیامدهای آن (۱۸۷۶-۱۸۳۹)

محمود دوم در اول ژوئیهٔ ۱۸۳۹ به بیماری سل درگذشت و از تارومار شدن ارتش عثمانی به دست خدیو مصر خبردار نشد [۱۱۳]. پس از او پسر بزرگش عبدالمجید اول (۱۸۶۱-۱۸۳۹) که شانزده سال بیش نداشت به سلطنت رسید. محمود به یاری دیپلمات ورزیدهٔ خود، مصطفی

رشید پاشا [۱۱۴]، متنی برای اعلام برنامهٔ اصلاحات پـردامـنهٔ سـیاسی و اجتماعی تدارک دیده بود. مصطفی رشید پاشا در روز یکشنبه ۳ نوامبر ۱۸۳۹، چهار ماه پس از مرگ محمود، این متن را در میدان گلخانهٔ کاخ توپقاپی در حضور بزرگان دولت، اعیان محلی و دیپلمات‌های خارجی خواند و ارادهٔ همایونی را مبنی بر اجرای پیشنهادهای آن اعلام کرد. این فرمان که «خط شریف گلخانه» نامیده شـد سـرآغـاز دوران تـنظیمات خیریه در تاریخ عثمانی محسوب می‌شود. خط شریف گلخانه بـرابـری همهٔ اتباع عثمانی را بدون توجه به خـاستگاه دیـنی و قـومی آنـان بـه رسمیت شناخت، امنیت جان و مال و آبروی اتباع سـلطان را تـضمین کرد، صدور احکام قضایی خودسرانه و بدون محاکمه را ممنوع ساخت، نظامی پایدار و مشخص برای مالیات‌گیری بر حسب درآمد تعیین کرد و بدین ترتیب به دورهٔ مقاطعه‌های مالیاتی پایان بخشید، نظام سربازگیری را سر و سامان داد و مدت خدمت سربازی را پنج سال تعیین کرد. در پی صدور این فرمان مجموعه‌ای از آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌ها برای کاربست عملی آن صادر شد. در ۱۸۵۶ عبدالمجید، با صدور اصلاحات فرمانی یا خط همایون، با صراحت بیشتری بر اصول اعـلام‌شده در خـط شـریف گلخانه تأکید کرد. خط همایون آزادی دینی غیرمسلمانان و برابری آنان را در برابر قانون، در دستگاه دولت، در امور مالیاتی، در خدمت نظامی و تحصیل در مدرسه‌های نظامی و غیرنظامی به رسمیت شناخت. [۱۱۵]

در دورهٔ تنظیمات، به ابتکار مصطفی رشید پاشا، مـرکز تـصمیم‌گیری سیاسی از قصر سلطان به باب عـالی انـتقال یـافت، تشکـیلات دولتـی و اداری بر اساس اصل تمرکز بـازسازی شـد، اصـلاحات پـردامـنه‌ای در نظام حقوقی و آموزشی کشور انجام گـرفت کـه مـنجر بـه کـاهش دامنهٔ نفوذ علما در این دو عرصه گشت. برای مشـاوره و تـصمیم‌گیری دربارهٔ سمت و سوی اصلاحات، مجلس والای احکام عدلیه و مـجلس عالی تنظیمات تشکیل شد. به رغـم تأسـیس ایـن نـهادهای مشـورتی،

تنظیمات به معنی استقرار نظام مشروطه و تنظیم رابطه میان حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان بر پایهٔ قانون اساسی نبود. خط شریف قدرت بی‌حد و حصر سلطان را محدود کرد اما در آن هیچ اشاره‌ای به حاکمیت مردم و نظام نمایندگی نشده بود. اعضای مجالس مشورتی نیز نمایندهٔ مردم نبودند بلکه سلطان آنها را برمی گزید و تا هنگامی که سلطان اراده می‌کرد در این مقام باقی می‌ماندند. [۱۱۶]

در روزگار تنظیمات در دو عرصهٔ حقوق و آموزش و پرورش عثمانی دگرگونی‌های چشمگیری پدید آمد. عدالت و معارف دو واژهٔ کلیدی این دوره بودند. یکی از نخستین اقدامات مجلس والای احکام عدلیه تدوین قانون مجازات جدید در ۱۸۴۰ بود. این قانون سرشتی دوگانه داشت زیرا، از یک سو، برابری تمام افراد از هر قوم و دینی را در برابر قانون به رسمیت شناخت، مجازات بدون محاکمه را ممنوع کرد و اصل عمومی بودن محاکمات و بی‌طرفی قضات را پذیرفت و، از سوی دیگر، اصول قصاص و دیه را وارد حقوق جزای کشور ساخت [۱۱۷]. قانون مجازات جدید هرچند نخستین گام برای سست کردن پایگاه علما در نظام حقوقی عثمانی بود به سبب ظاهر اسلامی‌اش اعتراضی برنینگیخت. کمبودهای این قانون باعث شد که در ۱۸۵۱ قانون جزای دیگری تدوین شود که تفاوت چندانی با متن پیشین نداشت. در ۱۸۵۸ سومین قانون جزا با الهام از قانون ۱۸۱۰ فرانسه تدوین شد. مخالفت علما یک سال پس از تدوین قانون جزا و هنگام بحث دربارهٔ قانون تجارت آشکار شد که بر اساس قانون تجارت فرانسه نوشته شده بود. در مجلس والای احکام عدلیه گروهی از علما از مصطفی رشید پاشا پرسیدند که آیا قانون جدید با شرع شریف سازگار است. رشید پاشا در پاسخ گفت: «این مسئله ربطی به شرع مقدس ندارد» [۱۱۸]. علما این پاسخ را نمونهٔ بارز کفر دانستند و عبدالمجید ناگزیر شد مصطفی رشید پاشا را از مقام خود برکنار کند. در ۱۸۴۶، هنگامی که مصطفی رشید پاشا بار دیگر به قدرت

رسید تصمیم گرفت اصلاحات حقوقی را با غوررسی در جنبه‌های گوناگون مسئله و به‌گونه‌ای پیش ببرد که با مخالفت علما روبه‌رو نشود. از همین رو از باب مشیخت خواست که عالمی گشاده‌نظر و آگاه به ریزه‌کاری‌های فقهی را به‌عنوان مشاور حقوقی به او معرفی کند. عارف حکمت‌بیگ افندی، شیخ‌الاسلام وقت، مدرس جوانی به نام احمد جودت (۱۸۹۵-۱۸۲۲) [۱۱۹] را به وی معرفی کرد. از این زمان همکاری نزدیک و درازمدت احمد جودت (جودت پاشا) با مصطفی رشید پاشا و جانشینان اصلاحگرای او، فؤاد پاشا (۱۸۶۹-۱۸۱۵) [۱۲۰] و عالی پاشا (۱۸۱۵-۱۸۷۱)، [۱۲۱] آغاز شد. نخستین مشکل بر سر راه ایجاد دادگستری جدید اثبات مشروعیت دادگاه‌های عرفی بود. جودت پاشا با استناد به نوشته‌ای از جلال‌الدین دوانی [۱۲۲] به نام دیوان دفع مظالم بر آن شد که دادگاه‌های عرفی از دید اسلام نه فقط مشروع بلکه ضروری است. [۱۲۳]

در دهۀ ۱۸۵۰ روابط بازرگانی کشورهای اروپایی با دولت عثمانی رشدی بی‌سابقه یافت و نیاز به مرجعی قضایی برای حل اختلاف‌های تجاری بیش از پیش آشکار گشت. قانون تجارت ۱۸۵۰ دادگاه‌های مختلط مرکب از قضات اروپایی و ترک را مأمور رسیدگی به این اختلاف‌ها کرده بود اما شمار دعاوی چنان زیاد بود که این دادگاه‌ها قادر به پاسخگویی نبودند. از سوی دیگر، اروپاییان محاکم شرعی را به رسمیت نمی‌شناختند زیرا در فقه اسلامی مسلمان و غیرمسلمان حقوق برابر ندارند. در چنین شرایطی قرار بر این شد که کمیسیونی مرکب از علما کتابی به نام متن متین دربارۀ معاملات در فقه اسلامی تهیه کند، اما پیش از آنکه متن تهیه شود کمیسیون منحل شد. [۱۲۴]

از همان آغاز تنظیمات اصلاح‌طلبان برای تدوین قانونی مدنی عثمانی به فکر اقتباس از قانون مدنی فرانسه (قانون ناپلئون) بودند. به روایت انگلهارت، وزیرمختار فرانسه، در ۱۸۴۰ از یک فرانسوی خواسته شد تا کار تنظیم قانون مدنی امپراتوری را بر عهده گیرد اما این طرح پس از

مدتی رها شد [۱۲۵]. عالی پاشا در ۱۸۶۷ خود بر ضرورت پذیرش قانون مدنی فرانسه تأکید کرد. کاردار و سفیر فرانسه در استانبول در نامه‌های مورخ ۱۰ ژوئیهٔ ۱۸۶۷ و ۱۰ مارس ۱۸۶۸ به ترجمهٔ ۱۵۰۰ تا ۱۶۰۰ ماده از قانون مدنی فرانسه در کمیسیونی زیر نظر عالی پاشا اشاره کرده‌اند. جودت با این روش مخالف بود و عقیده داشت که قانون مدنی تفنگ و سرنیزه نیست که از اروپا وارد شود. در ۱۸۶۸ جودت به ریاست کمیسیون تدوین قانون مدنی برگزیده شد. این قانون قرار بود بر اساس اصول فقهی تنظیم شود. در فاصلهٔ سال‌های ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۶ این کمیسیون مجموعه قوانینی در ۱۶ جلد تهیه کرد که «مجله» نامیده شد [۱۲۶]. شیخ‌الاسلام کهنه‌اندیش، حسن فهمی افندی (۱۸۸۰-۱۷۹۵)، با این کار سخت مخالف بود. وی می‌گفت تدوین قوانین در حوزهٔ استفتاست و باید زیر نظر باب مشیخت و نه اداره‌ای غیردینی صورت گیرد. موضوع دیگر اختلاف مسئله تعیین دادگاه‌های صالح برای رسیدگی به دعاوی بود. به سخن دیگر، بحث بر سر این بود که کدام‌یک از دعاوی باید در محکمهٔ شرع بررسی شود و کدام‌یک در دادگاه عرفی. در آوریل ۱۸۷۰، جودت به دنبال کارزار گستردهٔ شیخ‌الاسلام برکنار شد و کمیسیون مجله به فتواخانه (باب مشیخت) انتقال یافت [۱۲۷]. جلد ششم مجله که زیر نظر شیخ‌الاسلام نوشته شد چنان سست‌بنیاد بود که انتقاد اهل نظر را برانگیخت. در اوت ۱۸۷۱، بار دیگر جودت به ریاست کمیسیون انتخاب شد و بلافاصله دستور داد جلد ششم مجله را از دور خارج کنند. کمیسیون تا ۱۸۷۶ مشغول به کار بود اما پس از به قدرت رسیدن عبدالحمید دوم و همدلی او با علمای محافظه‌کار از فعالیت آن کاسته و در ۱۸۸۸ رسماً منحل شد [۱۲۸]. در طی این سال‌ها کمیسیون فقط موفق به تنظیم قوانین مربوط به معاملات شد و قوانین مربوط به ازدواج و خانواده دست‌نخورده باقی ماند. اصلاحات حقوقی دورهٔ تنظیمات نوعی دوگانگی درنظام قضایی عثمانی پدید آورد و رقابتی سخت میان

دادگاه‌های عرفی و محاکم شرعی یا به عبارت دیگر میان وزارت دادگستری و باب مشیخت درگرفت.

از رونق افتادن آموزش‌های دینی در سدهٔ نوزدهم ضربهٔ کاری دیگری بر پیکر نهاد علمیه وارد آورد. در دوران تنظیمات با تشکیل وزارت معارف و ایجاد مدرسه‌های ابتدایی (صبیان و رشدیه)، مدرسه‌های دورهٔ میانی (اعدادیه)، دبیرستان‌ها (لیسه) و دبیرستان‌های نظام (حربیه) و شماری مدرسه‌های عالی چون دارالمعلمین (۱۸۴۸)، دارالمعلمات (۱۸۷۰)، ملکیه (۱۸۵۹)، طبّیه (۱۸۷۷)، مکتب حقوق شاهانه (۱۸۷۸)، صنایع نفیسه (۱۸۷۹) و غیره نوعی دوگانگی در نظام آموزش عثمانی پدید آمد [۱۲۹]. مدرسه‌های دینی که به‌کلی از نیازهای زمانه دور افتاده بودند دیگر توان رقابت با دبستان‌ها و دبیرستان‌های نوبنیاد را نداشتند. ترکیب اجتماعی شاگردان مدارس دینی نیز از میانهٔ سدهٔ نوزدهم به بعد در پی مهاجرت گستردهٔ روستاییان به شهرها دگرگون شد. فرزندان روستاییان مهاجر با رؤیای آینده‌ای بهتر از پدرانشان به این مدرسه‌ها روی آوردند زیرا در دورهٔ طلبگی زندگی‌شان تأمین بود. حضور این روستاییان جوان سطح آموزشی مدارس را پایین آورد و سبب شد که شماری از شاگردان نخبهٔ آنها به نهادهای آموزشی نوبنیاد روی آورند و از دروس دینی روی برتابند. در دههٔ ۱۸۵۰، در سراسر امپراتوری عثمانی فقط ۶۰ مدرسهٔ رشدیه با ۳۳۷۱ دانش‌آموز وجود داشت درحالی‌که فقط در مدرسه‌های دینی استانبول ۱۶۷۵۲ طلبه درس می‌خواندند. در سال‌های پایانی سدهٔ نوزدهم شمار دانش‌آموزان رشدیه ده برابر شده بود [۱۳۰]. حتی در روزگار سروری دولت اسلام‌پناه عبدالحمید دوم (۱۹۰۹-۱۸۷۶) نیز علما نتوانستند فرایند انحطاط علمیه را متوقف یا حتی کند کنند. مدرسه‌های دینی که دیگر در آنها از جوشش فکری روزگار پیشین خبری نبود به حال زار خود رها شدند و شبکهٔ مدرسه‌های غیردینی با شتابی شگفت‌آور گسترش یافت. در ۱۸۹۸، فقط

در دبیرستان‌های نظام عثمانی ۸۰۰۰ دانش‌آموز تحصیل می‌کردند [۱۳۱]. تربیت‌شدگان این دبیرستان‌ها و مدرسه‌های عالی نوبنیاد سرسخت‌ترین مخالفان عبدالحمید از کار درآمدند و بساط سلطنت او را برچیدند.

نظام آموزش غیردینی در دورهٔ تنظیمات تحت تأثیر الگوی آموزشی فرانسه بود. نخستین دبیرستان عثمانی به نام مکتب سلطانی یا لیسه گالاتا سرای که در ۱۸۶۸ آغاز به کار کرد حاصل تلاش‌های عالی پاشا و فؤاد پاشا، دو صدراعظم، و فعالیت‌های وزرا و دیپلمات‌هایی چون ژان ویکتور دورویی، وزیر آموزش و پرورش فرانسه، و بوره، سفیر فرانسه در استانبول، بود. سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۶ـ۱۸۶۱)، که جانشین برادر خود عبدالمجید شده بود، پس از بازگشت از فرانسه (۱۸۶۷) خواستار اصلاحات سریعتر در نظام آموزشی عثمانی شد. او در ۱۸۶۷ فرمانی به سه زبان ترکی، یونانی و ارمنی صادر و اصول کلی، هدف‌ها و برنامهٔ مدرسهٔ جدید را اعلام کرد [۱۳۲]. لیسه گالاتا سرای در آغاز سال تحصیلی ۱۸۶۸ سیصد و چهل و یک دانش‌آموز داشت. از این تعداد ۱۴۷ نفر مسلمان و بقیه ارمنی، یونانی و یهودی بودند. سال بعد تعداد دانش‌آموزان دبیرستان به ۶۴۰ نفر رسید [۱۳۳]. نخستین مدیر دبیرستان فرانسوی بود و دوسالو نام داشت. پس از او یک ارمنی و دو یونانی ادارهٔ مدرسه را بر عهده گرفتند تا اینکه سلطان عبدالحمید دوم در ۱۸۷۶ علی سعاوی را به مدیریت دبیرستان برگماشت. [۱۳۴]

افتتاح دارالفنون یا نخستین دانشگاه عثمانی در ۲۰ فوریهٔ ۱۸۷۰ چالش تازه‌ای برای مدرسه‌های دینی بود. دارالفنون دارای سه دانشکدهٔ ادبیات و فلسفه، حقوق، ریاضی و علوم بود و در سال اول ۴۵۰ دانشجو داشت [۱۳۵]. در مراسم افتتاح دارالفنون صفوت پاشا (وزیر معارف)، منیف (رئیس شورای معارف)، تحسین افندی (رئیس دارالفنون) به زبان ترکی، ژان اریستوکلس (عضو یونانی شورای معارف عثمانی) به زبان فرانسوی و سید جمال‌الدین اسدآبادی به زبان عربی سخنرانی کردند [۱۳۶]. تحسین

افندی (۱۸۸۰ـ۱۸۱۲) یکی از برجسته‌ترین چهره‌های دورهٔ تنظیمات بود. او در ۱۸۵۷ از سوی دولت به پاریس رفت و مدت دوازده سال در آن شهر اقامت داشت. او در این دوران با جنبه‌های گوناگون علم و اندیشهٔ مدرن آشنا شد و تحت تأثیر ماتریالیسم زیستی لودویگ بوخنر (۱۸۹۹ـ۱۸۲۴)، طبیعت‌شناس آلمانی، قرار گرفت. تحسین با جزم‌اندیشی مخالف بود و علم و آموزش را رهایی‌بخش روح می‌دانست. سنت‌گرایان او را به تمسخر «موسیو تحسین» می‌نامیدند و علما چشم دیدنش را نداشتند. در دورهٔ عبدالحمید، که تاریک‌اندیشی بر محیط فرهنگی عثمانی چیره شد، تحسین آماج کینه‌جویی واپسگرایان قرار گرفت و در تنگدستی درگذشت[۱۳۷]. برخلاف افسانه‌ای که بعدها ساخته شد یکی از دلایل دشمنی علما و بویژه شیخ‌الاسلام حسن فهمی افندی با دارالفنون حضور تحسین در رأس این نهاد بود و نه سخنرانی روحانی جوانی به نام سید جمال‌الدین اسدآبادی. درست است که طرفداران شیخ الاسلام جاروجنجال فراوانی پیرامون دومین سخنرانی سید جمال الدین در دارالفنون به راه انداختند و او پس از مدتی ناگزیر از ترک استانبول شد (۱۸۷۱) و دانشگاه نیز پس از مرگ عالی پاشا تعطیل شد (۱۸۷۱)، اما تعطیلی دانشگاه بیشتر نتیجهٔ شتابزدگی و تدارک ناکافی برای گشایش آن بود. علت دیگر این بود که جانشین عالی پاشا عقیده داشت مدرسه‌های فنی برای تربیت کادرهای موردنیاز کشور کافی است[۱۳۸] و خیال داشت بودجهٔ دانشگاه را به امور دیگر اختصاص دهد. دانشگاه در فاصلهٔ سال‌های ۱۸۷۴ تا ۱۸۸۱ به برکت تلاش احمد جودت پاشا، وزیر معارف، فعالیت خود را از سرگرفت. سپس دوباره به مدت نوزده سال تعطیل بود تا سرانجام در سپتامبر ۱۹۰۰ بازگشایی شد.

اصلاحات دورهٔ تنظیمات با تمرکز قدرت دولت، نوسازی دستگاه اداری، دنیوی کردن نظام حقوقی و آموزشی و پذیرش نهادهای مدنی

غرب چهره جامعهٔ سنتی عثمانی را دگرگون کرد. این اصلاحات دستاورد دیوان‌سالاری جدید عثمانی بود که تربیت، نگرش و دلبستگی‌هایش با دبیران و مستوفیان سنتی تفاوت داشت. زندگی‌نامهٔ سه صدراعظم اصلاح‌طلب دورهٔ تنظیمات یعنی مصطفی رشید پاشا، فؤاد پاشا و عالی پاشا شباهت‌های چشمگیری با هم دارد: هر سه نخست در مدرسه‌های دینی درس خوانده بودند، سپس به عنوان کارمندان دون‌پایه به دستگاه دیوانی راه یافته و به برکت دفتر ترجمه با زبان‌های خارجی آشنا شده بودند. هر سه به مأموریت‌های دیپلماتیک (لندن، پاریس و وین) رفتند و سپس به عالی‌ترین مقامات سیاسی دست یافتند. هیچ‌یک از این سیاستمداران کارپایهٔ ایدئولوژیک روشنی نداشتند و تنها دلمشغولی‌شان جلوگیری از فروپاشی دولت عثمانی بود. مصطفی رشید پاشا در مدت اقامت در پاریس با اندیشه‌های اروپایی آشنا شده و از هواداران پرشور فراماسونری بود[۱۳۹]. عالی پاشا عضو انجمن دانش عثمانی و مروّج اندیشهٔ جدایی دین از دولت بود. فؤاد پاشا همانند بسیاری از اصلاح‌طلبان آن دوره بر آن بود که «باید همهٔ نهادهای سیاسی و مدنی کشور را دگرگون ساخت»[۱۴۰]. اما این دولتمردان به رغم دلبستگی‌شان به اصلاحات خواستار برقراری نظام مشروطه نبودند. معماران تنظیمات خواهان تبدیل نظام سیاسی قرون وسطایی کشور به نوعی «استبداد روشن‌اندیشانه» بودند و گمان می‌بردند، با انجام اصلاحات، احساس تعهد مدنی در اتباع کشور رشد خواهد کرد، اتباع مسیحی به دولت عثمانی که برابری حقوق آنان را به رسمیت شناخته است دلبستگی پیدا خواهند کرد و فرایند تجزیهٔ امپراتوری در نتیجهٔ جنبش‌های جداسری اگرنه متوقف، دست‌کم، کند خواهد شد.

اما نیروها و نهادهای گوناگونی با این نوگرایی‌ها مخالف بودند. عبدالمجید و عبدالعزیز، دو سلطان دورهٔ تنظیمات، در مجموع از جنبش اصلاحات پشتیبانی کردند اما محدود شدن اختیارات خود و انتقال

قدرت از کاخ سلطنتی به باب عالی را به سختی برتافتند. بخشی از هیئت حاکمهٔ کشور، به سبب هراس از تضعیف موقعیت خود، با اصلاحات سر ستیز داشت و پاسدار راه و رسم‌های کهن کشورداری بود. سه نهاد مهم این جریان‌های پراکندهٔ مخالف را متحد و رهبری می‌کرد: ادارهٔ تشریفات داخلی قصر (مابین همایونی) که شخص سلطان و مادرش همراه با دست‌پروردگان دربار آن را اداره می‌کردند، باب مشیخت به رهبری شیخ‌الاسلام، و باب سرعسکر [۱۴۱]. از بین این سه نهاد موقعیت باب مشیخت و علما از همه شکننده‌تر بود. از ۱۸۳۹ یعنی تاریخ صدور خط شریف گلخانه و آغاز تنظیمات تا ۱۹۲۲ که آخرین شیخ‌الاسلام عثمانی از سمت خود برکنار شد ۲۶ نفر و برخی به تناوب به مقام شیخ‌الاسلامی رسیدند [۱۴۲]. ارزیابی نقش آنان در سیر رویدادهای این دوره هنوز نیازمند بررسی‌های بیشتر است. آنچه اکنون می‌توان گفت این است که شمار اندکی از آنان چون عارف حکمت بیگ افندی، که عالم و شاعری بود با گرایش‌های نقشبندی، شخصیت‌هایی گشاده‌نظر و دوستدار پیشرفت بودند [۱۴۳]. تنی چند چون حسن فهمی افندی متعصبانی خشک‌مغز و بیزار از تحول و تجدد بودند که تأسیس دانشگاه را خلاف شرع می‌دانستند. از این دو گروه که بگذریم، بیشتر شیخ‌الاسلام‌های این دوره ضمن گردن نهادن به خواست‌های پادشاه و دولت کوشیدند فرایند انحطاط علمیه را کند کنند.

در طول سدهٔ نوزدهم، علما در شوراها و نهادهای مشورتی چون دارالشورای عسکری، مجلس مالیه، مجلس والای احکام عدلیه، مجلس عالی تنظیمات، شورای دولت و غیره شرکت کردند اما حضور آنان بیشتر جنبه تشریفاتی داشت [۱۴۴]. انبوه جمعیت مسلمان کشور نیز که در ۱۸۶۸ فقط دو درصد آنها خواندن و نوشتن می‌دانست، با اصلاحات همراه نبود. اصلاحات دگرگونی ملموسی در زندگی روزمره مردم عادی پدید نیاورده بود، و برخی از اصول تنظیمات چون برابری مسلمان و

غیرمسلمان با باورهای ریشه‌دار دینی آنها در تناقض آشکار بود. اتباع مسیحی دولت عثمانی اصلاحات را ترفند محافل حاکم مسلمان برای ایجاد تفرقه بین جنبش‌های ناسیونالیستی و جدایی‌طلب و آرام کردن افکار عمومی غرب می‌دانستند [۱۴۵]. در پایتخت‌های اروپایی نیز اصلاحات را جدی نگرفتند زیرا باور عمومی در غرب بر این بود که نهادهای عثمانی چنان واپسمانده، منحط و به دور از اصول تمدن‌اند که بهبود اوضاع فقط در گرو پذیرش تمام و کمال نظام ارزش‌های غرب و به دور ریختن نهادها و ارزش‌های سنتی است. قشر نوپای روشنفکران عثمانی نیز سرشت مستبدانه و دیوان‌سالارانهٔ اصلاحات را برنمی‌تافت. به گمان این روشنفکران، که سرسخت‌ترین منتقدان تنظیمات و دولتمردان آن بودند، اصلاحات تحمیلی از نیازهای جامعهٔ عثمانی برنمی‌خواست بلکه بازتاب خواست قدرت‌های غربی برای نفوذ هرچه بیشتر در اقتصاد عثمانی بود. آنان دولتمردان تنظیمات را عروسکانی گوش به فرمان فرانسه و انگلستان می‌دانستند [۱۴۶]. اصلاحات دورهٔ تنظیمات نتوانست مشکلات امپراتوری را حل کند و مانع از تجزیهٔ بیشتر آن شود. در ۱۸۵۳، تزار نیکلای اول در گفتگویی با سِر همیلتون سیمور، سفیر انگلستان در روسیه، دربارهٔ وضعیت امپراتوری عثمانی گفت: «ما مرد فوق‌العاده بیماری روی دست داریم. به شما صادقانه می‌گویم، بدبختی بزرگی است اگر این بیمار پیش از آنکه همهٔ تدابیر ضروری را به کار بسته باشیم از دست برود.» [۱۴۷]

شکست اصلاحات علت‌های گوناگونی داشت. نبود کادرهای کارآزموده و پایبند به اصول نخستین مشکلی بود که اصلاح‌طلبان با آن روبه‌رو شدند. حتی در پایان دههٔ ۱۸۵۰، شمار کسانی که با روش‌های جدید نظامی و اصول دیوان‌سالاری مدرن آشنا بودند از چند صد نفر تجاوز نمی‌کرد. در چنین شرایطی اصلاحات پردامنه‌ای چون لغو مقاطعه‌های مالیاتی یا تقسیمات جدید کشوری به دست اعیان محلی و

کارگزاران آنها انجام گرفت، یعنی درست همان گروه‌هایی که هدف اصلاحات محدود کردن اختیارات و مبارزه با سوءاستفاده‌هایشان بود [۱۴۸]. نکتهٔ دیگری که نباید از نظر دور داشت این است که اصلاحات نتیجهٔ تصمیم گروه کوچکی از دیوان‌سالاران بود و پایگاه وسیع مردمی نداشت. از همین رو دشمنان اصلاحات گاه می‌توانستند با تحریک تعصبات دینی و شوراندن عوام فرایند نوگرایی‌ها را متوقف یا کند سازند. سومین عاملی که فرایند اصلاحات را با دشواری مواجه می‌ساخت تداوم نظام دست‌پروردگی، دسیسه‌های دائم برای نزدیکی به قدرت و تقسیم غنایم بود که تلاش اصلاح‌طلبان را برای ایجاد نهادهایی با بنیاد عقلانی ـ حقوقی خنثی می‌کرد و شکل‌گیری اخلاق مدنی را ناممکن می‌ساخت. گذشته از این، اصلاحات سدهٔ نوزدهم نوعی دوگانگی در تمام عرصه‌ها پدید آورد. نهادهای کهنه و نو در کنار هم به همزیستی ادامه دادند بدون آنکه حدود و دامنهٔ اختیارات هر یک بروشنی مشخص باشد [۱۴۹]. چشم اسفندیار اصلاحات نبود زمینهٔ اقتصادی و مالی بود. تمرکز قدرت دولت نیازمند دیوان‌سالاری بزرگی بود که منابع مالی کشور قادر به تأمین هزینهٔ آن نبود. در طول دورهٔ اصلاحات، مشکلات مالی دولت روز به روز فزونی گرفت و بالاخره به ورشکستگی آن در ۱۸۷۵ و تأسیس نهاد دیون عمومی منجر شد که وظیفه‌اش نظارت بر بازپرداخت وام‌های دریافتی دولت از قدرت‌های اروپایی بود [۱۵۰]. پیدایش جنبش مشروطه‌خواهی در عثمانی هم نتیجهٔ تنظیمات و هم واکنشی در برابر ناکامی آن بود.

فصل سوم

کارزار مشروطه‌خواهی:
نوعثمانیان و تدوین قانون اساسی

پیش‌زمینهٔ فکری جنبش مشروطه‌خواهی در امپراتوری عثمانی به فعالیت قلمی گروه کوچکی از روشنفکران ترک در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ بازمی‌گردد. آموزهٔ این روشنفکران معجون عجیبی از لیبرالیسم سیاسی، میهن‌پرستی عثمانی، اسلام‌دوستی و غرب‌گرایی بود. پیدایش این روشنفکران که به نوعثمانیان معروف شدند یکی از مهمترین پیامدهای دورهٔ تنظیمات بود[۱]. پیدایش و رونق مدرسه‌های غیردینی، تأسیس انجمن‌های علمی و آموزشی، افزایش شمار روزنامه‌ها و نشریه‌های غیردولتی، گسترش ارتباط‌های علمی و فرهنگی با کشورهای اروپایی از جمله عوامل رشد کمی و کیفی این قشر جدید بود. به برکت تکاپوی پیگیر این گروه قواعد ادبی دست و پاگیر قرون وسطایی کنار گذاشته شد، گونه‌های تازه‌ای از نثر روزنامه‌نگارانه و سیاسی پدید آمد و نخستین تئاترهای حرفه‌ای شکل گرفت. در یک کلام ترکان با فرهنگ مدرن آشنا شدند. خصوصیات این روشنفکران از بسیاری جهات یادآور توصیف توکویل از روشنفکران فرانسوی در آستانهٔ انقلاب ۱۷۸۹ در این کشور است. به گفتهٔ توکویل:

روحیهٔ مخالفت سیاسی در برابر فساد و تباهی حکومت که نمی‌توانست در عرصهٔ سیاست بروز کند به ادبیات پناه برده بود و ... نویسندگان به

رهبران راستین حزب بزرگی تبدیل شدند که هدفش واژگون کردن همهٔ نهادهای اجتماعی و سیاسی کشور بود.[۲]

این «ستارگان آسمان ادب» با بهره گرفتن از شیوه‌ها و افزارهای تازه‌ای چون رمان، نمایشنامه، رسالهٔ سیاسی و فلسفی، ترجمهٔ آثار اروپایی و روزنامه‌نگاری کم‌وکاست‌های حکومت را آماج سنجشگری‌های بی‌امان خود قرار می‌دادند. دیوان‌سالاران تنظیمات به تقلید از ترتیبات نظامی ـ اداری غرب بسنده می‌کردند، درحالی‌که این روشنفکران که ولتر، منتسکیو و روسو می‌خواندند رمز و راز قدرت غرب را در نظام سیاسی و سازمان اجتماعی آن می‌جستند. شعار جنبش تنظیمات عدالت و شعار نوعثمانیان حریت و حبّ‌وطن بود. نوعثمانیان با درخواست برقراری نظام مشروطه و راه و رسم نمایندگی از رهبران تنظیمات پیشی گرفتند.

۱. نوعثمانیان و آغاز جنبش مشروطه‌خواهی

«رویداد کوللی» را معمولاً سرآغاز جنبش مشروطه‌خواهی در امپراتوری عثمانی می‌دانند. در ۱۸۵۹، سازمانی مخفی برای مقابله با سیاست رهبران تنظیمات تشکیل شد، اما بسرعت لو رفت و رهبران و گروهی از اعضای آن دستگیر شدند. عمر گروه چنان کوتاه بود که حتی نام آن بدرستی مشخص نیست. به روایتی این سازمان «جمعیت محافظ شریعت» و به روایتی دیگر «جمعیت فدایی» نام داشته است. از آنجا که دستگیرشدگان در پادگان کوللی استانبول زندانی شدند این ماجرا به «رویداد کوللی» معروف شد. ترکیب اجتماعی گروه ناهمگون بود و در بین دستگیرشدگان از افسر ارتش تا شیخ و طلبه دیده می‌شد. پنج رهبر گروه به اتهام توطئه برای قتل سلطان و مبارزه با اصلاحات تنظیمات نخست به مرگ و سرانجام به حبس ابد محکوم شدند[۳]. دربارهٔ سرشت و هدف‌های این گروه دو ارزیابی متضاد وجود دارد. منابع اروپایی

همروزگار با این جنبش اغلب بـه سـرشت آزادی‌خـواهـانهٔ آن اشـاره کرده‌اند. یک ناظر لهستانی ـ فرانسوی به نام واندا این رویداد را نشـانهٔ پیدایش گرایش‌های لیبرال در عثمانی دانست و بر آن شد که منبع الهام اعضای این گروه افسران انگلیسی و فرانسوی بودند که در جنگ کریمه (۱۸۵۶ـ۱۸۵۳) همراه با عثمانیان بر ضد روسیه می‌جنگیدند. آرمینیوس وامبری، جهانگرد و ترک‌شناس مجار، هدف ایـن جـمعیت را اسـتقرار حکومت مشروطه می‌داند. به گفتهٔ وی، حسین دائم پاشا، یکی از رهبران گروه، تحت تأثیر انقلابیان مجاری بود که به عثمانی پناه آورده بـودند. هدف توطئه‌گران، به گمان وی، واداشتن سلطان به قبول قانون اسـاسی بـوده است [۴]. امـروزه پـژوهشگران عـقیده دارنـد کـه اعـضای گـروه سنت‌دوستانی بودند که از اصلاحات دورهٔ تنظیمات و بویژه فکر برابری مسلمان و غیرمسلمان به وحشت افتاده بـودند و رواج راه و رسـم‌های غربی را برنمی‌تافتند.[۵]

شش سال پس از این ماجرا در ۱۸۶۵ شش روشنفکر جوان سازمانی به نام «اتفاق حمیت» بنیاد نهادند و سوگند یاد کردند که با سیاست‌های خانمان‌برانداز حکومت به پیکار برخیزند. به گمان آنان، دو صـدراعـظم دورهٔ تنظیمات یعنی عالی پاشا و فـؤاد پـاشا مسـئولان اصـلی اوضـاع نابسامان کشور بودند. گناه آن دو گرایش به اسـتبداد، تـحمیل آمـرانـهٔ اصلاحات، بر هم زدن تعادل جامعهٔ سنتی، فاصله گرفتن از تودهٔ مـردم، تـاراج ثـروت کشـور از راه واگـذاری آن بـه بـیگانگان و ایـجاد یک الیگارشی چاپلوس در صدر جامعه بود [۶]. بنیانگذاران «اتفاق حـمیت» بر آن بودند که برای نجات دولت باید حکومت مـطلقه را بـه حکـومت مشروطه تـبدیل کـرد. یکـی از بـنیانگذاران ایـن سـازمان مـحمدبیگ اعیان‌زاده‌ای بود که در پاریس درس خـوانـده و بـا سَـری انـباشته از آرمان‌های مشروطه‌خواهی شور اصلاح‌طلبی را در دل دو دوست جوان خود ــ نوری‌بیگ و رشادبیگ ــ برانگیخته بود. این سه دوست در دفتر

ترجمهٔ مجلس والا کار می‌کردند. چهارمین عضو گروه که بعدها اهمیتی بسیار بیش از دیگر یاران خود یافت شاعری خوش‌ذوق بود به نام نامق کمال که در محافل ادبی آن دوره نام و آوازه‌ای به هم زده بود. نامق کمال، اندکی پیش از تشکیل گروه، مدیریت نشریهٔ تصویر افکار را به دست گرفته بود. پنجمین عضو گروه آیت‌الله بیگ، فرزند صبحی پاشا، از رجال بلندپایهٔ عثمانی، بود. آیت‌الله بیگ در منزل پدری با شخصیت‌های برجستهٔ امپراتوری و مبادی فرهنگ شرق و غرب آشنا شده بود. ششمین عضو گروه، رفیق بیگ، صاحب‌امتیاز نشریهٔ مرآت بود که ترجمهٔ روح قوانین منتسکیو را به قلم نامق کمال به چاپ رسانده بود [۷]. از آغاز کار «اتفاق حمیت» هیچ سندی باقی نمانده است که براساس آن بتوان ایدئولوژی و نحوهٔ سازماندهی این تشکیلات را دریافت. به روایتی، این سازمان در آغاز از هسته‌ها یا حوزه‌های هفت‌نفره بدون ارتباط با هم تشکیل شده بود. محمد (ابوالضیا) توفیق در ۱۹۰۹ در سلسله مقاله‌هایی با عنوان «سبب ظهور نوعثمانیان» در نشریهٔ ینی تصویر افکار یکی از نخستین روایت‌ها را دربارهٔ این سازمان به دست داد. به گفتهٔ او بنیانگذاران اتفاق حمیت می‌خواستند با نگارش عریضه‌ای به سلطان نابکاری‌های عالی پاشا و فؤاد پاشا را به اطلاع او برسانند. شمار اعضای سازمان در اندک مدتی به ۲۴۵ نفر رسید و حتی دو شاهزادهٔ عثمانی، مراد و عبدالحمید، نیز از آن حمایت کردند [۸]. دولت با آنکه از طریق خبرچین‌های خود از تشکیل این جمعیت باخبر شده بود، هیچ اقدامی بر ضد آن نکرد. اوضاع هنگامی تغییر کرد که ناتوانی دولت در رویارویی با شورش اهالی جزیرهٔ کرت برملا شد و روزنامه‌ها و نشریه‌های مخالف چون مخبر (به سردبیری علی سعاوی) و تصویر افکار (به سردبیری نامق کمال) زبان به انتقاد گشودند. گذشته از این، پیوستن شاهزاده مصطفی فاضل پاشا، برادر اسماعیل خدیو مصر، به مشروطه‌خواهان سبب نگرانی محافل حاکم کشور شد. مصطفی فاضل پاشا که ولیعهد مصر بود

بجز یک دوره اقامت چهارساله در این کشور بیشتر عمر خود را در ترکیهٔ عثمانی گذرانده بود و به مقامات مهمی چون وزارت معارف (۱۸۶۲)، وزارت مالیه (۱۸۶۴) و ریاست مجلس خزائن (۱۸۶۵) رسیده بود. او از قدیم دلبستگی‌های آزادیخواهانه داشت اما فقط هنگامی به مخالفت آشکار با سلطان برخواست که از ولایتعهدی مصر کنار گذاشته شد.

اسماعیل در ۱۸۶۶ رضایت سلطان عبدالعزیز را برای تغییر قانون انتقال قدرت در مصر به دست آورد و پسر خود را به جای مصطفی فاضل پاشا به ولایتعهدی برگزید. مصطفی فاضل پاشا در اعتراض به این تصمیم استانبول را ترک کرد و در پاریس مستقر شد. او در ژانویهٔ ۱۸۶۷ نامهٔ سرگشاده‌ای به زبان فرانسه به سلطان عبدالعزیز نوشت و خواستار اصلاحات گوناگون و از جمله برقراری حکومت مشروطه و جدایی دین از دولت شد[۹]. در این نامه که نخستین بیانیهٔ لیبرال در ترکیه محسوب می‌شود آمده است که آزادی پیش‌شرط اصلی پیشرفت جامعه است و انحطاط قدرت «دولت علّیه» و مداخلهٔ قدرت‌های غربی در امور داخلی آن به دلیل بی‌کفایتی حکومت است. به گمان مصطفی فاضل پاشا، رژیم لیبرال از هر نظر به سود مسلمانان است زیرا هم بیماری‌های داخلی نظام را درمان می‌کند و هم روابط با اروپاییان را بهبود می‌بخشد. او دربارهٔ نقش دین در جامعه نوشت:

> دین ... بر روح ما چیره است و وعدهٔ سعادت اخروی را به ما می‌دهد. اما شالودهٔ قوانین ملت نیست. اگر دین در موضع بیان حقیقت‌های ابدی باقی نماند و، به سخن دیگر، اگر به مداخله در امور این‌جهانی بپردازد، به عامل نابودکنندهٔ همه‌چیز و از جمله خودش تبدیل خواهد شد.[۱۰]

شریف ماردین، پژوهشگر ترک، بر آن است که امیل دوژیراردن، روزنامه‌نگار فرانسوی، سردبیر لیبرته و دوست صمیمی مصطفی فاضل پاشا در پاریس، الهام‌بخش این نامه بوده است[۱۱]. در فوریهٔ

۱۸۶۷، نشریهٔ فرانسوی ژورنال دو دبا از قول نمایندهٔ خود در استانبول نوشت که مصطفی فاضل پاشا به این نتیجه رسیده که حضورش در کنار سلطان بی‌فایده است و ازاین‌رو رهبری جنبش اصلاحات و گروه «ترکیهٔ جوان» را به دست گرفته است [۱۲]. در مارس ۱۸۶۷، نامق کمال و یارانش تصمیم به ترجمه و پخش مخفیانهٔ این نامه گرفتند. نامه را سعدالله بیگ ترجمه کرد و پنجاه‌هزار نسخه از آن در چاپخانهٔ فرانسوی استانبول به چاپ رسید و توزیع شد. [۱۳]

در فوریهٔ ۱۸۶۷ روزنامهٔ مخبر به سردبیری علی سعاوی که به «اتفاق حمیت» پیوسته بود شروع به جمع‌آوری کمک برای آوارگان جزیرهٔ کرت کرد. این اقدام بر عالی پاشا، صدراعظم، سخت گران آمد. علی سعاوی در ۸ مارس ۱۸۶۷ در سرمقالهٔ تندوتیزی تصمیم باب عالی را به رها کردن دژ بلگراد به باد انتقاد گرفت. در ۹ مارس وزارت معارف روزنامه را به مدت یک ماه تعطیل کرد. نامق کمال در شمارهٔ روز بعد تصویر افکار دستور وزارت معارف و یادداشت اعتراض‌آمیز فیلیپ افندی، صاحب روزنامه، را به چاپ رساند. اندکی بعد تصویر افکار نیز توقیف شد. علی سعاوی دستگیر و به شهر قسطمنو در کنار دریای سیاه تبعید شد. نامق کمال به نیابت حکومت ارزروم منصوب شد و ضیا بیگ، دوست و همکار کمال در تصویر افکار، را از شورای احکام عدلیه به قبرس فرستادند. [۱۴]

مصطفی فاضل پاشا به محض آگاهی از توقیف این نشریه‌ها و تبعید مسئولان آنها همبستگی خود را با پیکار این روشنفکران بر ضد عالی پاشا اعلام کرد و از آنها خواست که در پاریس به او بپیوندند. سعاوی، کمال و ضیا از این دعوت استقبال کردند و به یاریِ بوره، سفیر فرانسه در استانبول، در ۱۷ مه ۱۸۶۷ راهی پاریس شدند [۱۵]. اندکی بعد موج دستگیری اعضای «اتفاق حمیت» آغاز شد و شمار کثیری از آنان بازداشت شدند. علت این دستگیری‌ها لو رفتن طرح کودتایی بود که

محمدبیگ، رهبر تشکیلاتی «اتفاق حمیت»، سازماندهی کرده بود، اما آیت‌الله بیگ به دلیل ترس از خونریزی پلیس را در جریان گذاشته بود. محمدبیگ از مهلکه گریخت و به جمع یاران خود در پاریس پیوست. در ۱۰ اوت ۱۸۶۷، در منزل مصطفی فاضل پاشا در پاریس جلسه‌ای با حضور ضیابیگ، نامق کمال، نوری، سعاوی، محمدبیگ، رشادبیگ و دو نفر به نام‌های رفعت‌بیگ و آغا افندی تشکیل شد. رفعت‌بیگ همکار پیشین ابراهیم شناسی، ادیب، شاعر و روزنامه‌نگار بلندآوازه، بود و در دیوان محاسبات کار می‌کرد. آغا افندی نیز داماد پیشین سلطان بود که پس از طلاق تمام مناصب خود را از دست داده بود. در این جلسه تصمیم گرفته شد سازمان جدیدی برای پیکار در راه اصول بیان‌شده در نامهٔ مصطفی فاضل پاشا تشکیل شود. این سازمان «انجمن نوعثمانیان» نام گرفت و ضیابیگ به سرپرستی آن برگزیده شد [۱۶]. علی سعاوی مسئول انتشار مجدد مخبر به عنوان نشریهٔ گروه شد، اما در نتیجهٔ فشار دولت عثمانی و سختگیری مقامات فرانسوی به لندن رفت. [۱۷]

داستان کارزار نوعثمانیان از این زمان تا برقراری حکومت مشروطه در ۱۸۷۶ داستان همهٔ آوارگان سیاسی است که پس از مدتی هدف اصلی را از یاد می‌برند و درگیر مجادله‌های درونی و تصفیه‌حساب‌های شخصی و گروهی می‌شوند. نوری‌بیگ در نوشته‌ای سردرگمی نوعثمانیان و ناامیدی آنان را از تحقق طرح‌هایشان به این شکل بیان کرده است:

> تردید من در امکان تحقق هدف‌هایمان وقتی افزایش یافت که به این واقعیت پی بردم که یک کشور را نمی‌توان به‌سادگی بر اساس خواست‌های گروه کوچکی دگرگون ساخت. با درک این نکته که بدون آموختنْ یافتن حقیقت ناممکن است، خود را دانشجویی تلقی کردم که باید از فرصت به‌دست‌آمده در این سفر استفاده کند. محمد عقیده داشت

استقرار راستین رژیم لیبرال در کشور ما فقط به برکت پشتیبانی جنبشی ملی امکان‌پذیر خواهد بود. ضیا بر آن بود که تحقق هدف‌های ما در گرو به دست گرفتن قدرت از طریق مصالحه با سلطان است. آغا فکر می‌کرد برای دستیابی به مقامات حساس جهت پیشبرد مقاصدمان باید با حکومت آشتی کنیم. کمال معتقد بود ملت عثمانی به فرمانروایان خود وفادار است و ما نمی‌توانیم کاری برخلاف اراده پادشاه انجام دهیم .... او بر این باور بود که تنها راه ... بر تخت نشاندن پادشاهی است که مصمم به انجام اصلاحات باشد. رفعت ... تأکید می‌کرد که همهٔ تلاش‌ها باید در چارچوب قانون انجام گیرد. رشاد ... سودمندترین کار را دانش‌آموزی و آموختن هرچه بیشتر می‌دانست.[۱۸]

در ژوئیه ـ اوت ۱۸۶۷، دو رویداد بر سرنوشت نوعثمانیان تأثیر گذاشت. در جریان سفر سلطان عبدالعزیز به فرانسه و انگلستان، ضیابیگ در لندن محرمانه به دیدار سلطان رفت و فؤاد پاشا در فرانسه با مصطفی فاضل تماس گرفت و رضایت او را برای بازگشت به مام میهن جلب کرد. مصطفی فاضل پاشا هزینهٔ فعالیت‌های نوعثمانیان را در خارج از کشور می‌پرداخت و ازاین رو به خود اجازه می‌داد تا دربارهٔ فعالیت‌های آنان اظهارنظر کند. او که، بعد از انتشار نخستین شمارهٔ مخبر در ۳۱ اوت ۱۸۶۷، در استانبول به مقام وزارت رسیده بود پس از مدتی از تحقق وعده‌های مقامات عثمانی برای انجام اصلاحات نومید شد و در پیامی به نامق کمال از او خواست تا نشریهٔ جدیدی منتشر کند[۱۹]. این نشریه حریت نام گرفت. در شمارهٔ نخست این نشریه که در ۲۹ ژوئن ۱۸۶۸ انتشار یافت دو مقاله به قلم نامق کمال با عنوان‌های «حب‌الوطن من‌الایمان» و «و شاورهم فی‌الامر» آمده بود. این دو مقاله بروشنی سمت‌وسوی تأملات نظری کمال یعنی میهن‌دوستی و مشروطه‌خواهی را بیان می‌کرد. انتقادهای تندوتیز ضیابیگ از سیاست‌های دولت

ناخشنودی مصطفی فاضل را برانگیخت و او از نامق کمال خواست همکاری خود را با ضیا قطع و حریت را تعطیل کند. نامق کمال هر دو درخواست مصطفی فاضل پاشا را رد کرد. مصطفی فاضل نیز در مقابل از کمک‌های مالی خود به گروه کاست [۲۰]. علی سعاوی و محمد بیگ بازگشت مصطفی فاضل به استانبول را خیانت می‌دانستند و کمک‌های مالی او را نمی‌پذیرفتند. پاشای مصری مایل به گسست رابطهٔ خود با نوعثمانیان نبود، زیرا آنان مدارکی به خط و امضای او در اختیار داشتند که انتشار آنها موقعیت وی را در دربار عثمانی به خطر می‌انداخت [۲۱]. در چنین شرایطی عالی پاشا، صدراعظم عثمانی، اعلام کرد آماده است ۲۰۰۰ نسخه از حریت را به ازای نرمش نشریه در قبال دولت بخرد. نوری و رشاد بر آن بودند که پذیرش این پیشنهاد پشت کردن به آرمان‌های گروه است. اما نامق کمال تصمیم گرفت عالی پاشا را بفریبد و در شمارهٔ ۲۱ دسامبر ۱۸۶۸ حریت مقاله‌ای نوشت با عنوان «یاشاسین سلطان عزیزخان، آفرین باب علی» [۲۲]. از طرف دیگر اسماعیل، خدیو مصر، پیشنهاد کرد که در صورت حملهٔ حریت به عالی پاشا به نشریه کمک مالی خواهد کرد. این بار ضیا کمک خدیو را پذیرفت. نتیجه آنکه در بخشی از نشریه نامق کمال در ستایش عالی پاشا مقاله می‌نوشت و در بخشی دیگر ضیا سیاست‌های او را به باد انتقاد می‌گرفت. مانورهای گوناگون مصطفی فاضل، عالی پاشا و اسماعیل، خدیو مصر، برای نزدیک شدن به گردانندگان حریت و جلب همکاری آنان بر شکاف درونی و اختلاف نظرهای نوعثمانیان افزود و یکپارچگی نوعثمانیان را به‌کلی از بین برد [۲۳]. علی سعاوی که از همان آغاز مهاجرت به اروپا بنای ناسازگاری با دیگر اعضای گروه را گذاشته بود پس از تعطیل شدن مخبر به پاریس رفت و نشریه‌ای به نام علوم منتشر کرد. او برخلاف دیگر نوعثمانیان که بر میهن‌دوستی عثمانی تأکید داشتند بر هویت اسلامی و ترک عثمانیان تأکید می‌ورزید [۲۴]. محمدبیگ، که در ابتدا رهبری سازمان «اتفاق

حمیت» را به عهده داشت، به رغم وابستگی‌های خانوادگی (پدرش وزیر پست عثمانی و عمویش، محمود ندیم پاشا، صدراعظم سلطان عبدالعزیز بود) بیش از دیگر اعضای گروه به رادیکالیسم گرایش داشت. او از کمال و ضیا دور شد و نشریهٔ اتحاد را تأسیس کرد که در آن مقاله‌هایی به زبان‌های ترکی، یونانی، ارمنی و عربی منتشر می‌شد. محمدبیگ، که با نشریه‌های چپ‌گرای فرانسوی نیز همکاری داشت، پس از مدتی به ژنو رفت و در آنجا نشریهٔ انقلاب را منتشر ساخت. در جنگ فرانسه و پروس (۱۸۷۰) داوطلبانه به خدمت ارتش فرانسه درآمد و در جریان کمون پاریس به کمونارها پیوست. محمدبیگ در ۱۸۷۴ اندکی پس از بازگشت به ترکیه درگذشت[۲۵]. نامق کمال در ۱۸۶۹ ادارهٔ حریت را به آغا افندی واگذاشت و اعلام کرد نشریه‌ای که هزینهٔ آن را خدیو مصر بپردازد نمی‌تواند در خدمت آرمان اصلاح‌طلبانهٔ نوعثمانیان باشد. نامق پس از جدایی از حریت مدتی در لندن ماند و بر کار انتشار قرآن نظارت کرد[۲۶]. در سپتامبر ۱۸۷۱، عالی پاشا درگذشت و جانشین او، محمود ندیم پاشا، عفو عمومی اعلام کرد و بازماندگان نوعثمانیان از اروپا به استانبول بازگشتند.

۲. نامق کمال و «مشروطهٔ اسلامی»

از میان کوشندگان جنبش نوعثمانیان، نامق کمال تنها کسی است که امروز نام و آوازه‌ای بلند دارد. او در طول زندگی کوتاه خود، با نگارش صدها مقاله، رساله، رمان، نمایشنامه و شعر، ترکان را با دو ایدهٔ حریت و وطن آشنا ساخت. کمال نثر روزنامه‌نگارانه و سیاسی ترک را از قید زبان پرتکلف مکاتبات رسمي آزاد کرد. نامق محمد کمال در ۲۱ دسامبر ۱۸۴۰ در تکیرداغ متولد شد. پدرش منجم‌باشی دربار و مادرش از اعیان بانفوذ بود. نامق هشت‌ساله بود که مادرش درگذشت و عبداللطیف پاشا، پدربزرگ مادری‌اش، سرپرستی او را به عهده گرفت. عبداللطیف پاشا به

مولویه نزدیک بود و نامق تحت تأثیر او به فراگیری سماع و زبان فارسی روی آورد و بخش‌هایی از شاهنامهٔ فردوسی را حفظ کرد. او در نامه‌هایش از اشعار فارسی بسیار استفاده می‌کرد [۲۷]. نامق در ۱۸۵۹ در اوج دورهٔ تنظیمات به خدمت باب عالی درآمد و یک سال بعد به گمرک عثمانی منتقل شد. در ۱۸۶۱ به باب عالی بازگشت و تا ۱۸۶۷ در بخش ترجمهٔ آن به کار اشتغال داشت کمال در ۱۸۶۱ به عضویت انجمن شعرا درآمد و بتدریج در محافل فرهنگی استانبول نام و آوازه‌ای به هم زد. یکی از دلمشغولی‌های عمدهٔ نامق کمال مسئلهٔ آموزش و پرورش بود. او تربیت مردم و رواج دانش‌های جدید را برای نوزایی امپراتوری عثمانی ضروری می‌دانست. از همین رو در ۱۸۶۵ به همراه گروهی از همفکرانش جمعیت «تدریسیهٔ اسلامیه» را تأسیس کرد. در ۱۸۸۰ هنگامی که در جزیرهٔ میدللی در تبعید به سر می‌برد، با تقدیم لایحه‌ای به سلطان عبدالحمید، پیشنهاد کرد در هر روستا یک مدرسه تأسیس شود و تعداد دبیرستان‌ها در سطح کشور افزایش یابد [۲۸]. نامق در پی آشنایی با ابراهیم شناسی که نشریهٔ تصویر افکار را در ۱۸۶۲ تأسیس کرده بود به همکاری با این نشریه و نشریهٔ دیگری به نام مرآت پرداخت. در ۱۸۶۷ به دنبال فشار بر مخالفان و توقیف نشریه‌های غیردولتی به اروپا گریخت. در ۱۸۷۰ پس از اعلام عفو عمومی به استانبول بازگشت، فعالیت روزنامه‌نگاری را از سر گرفت و نشریهٔ عبرت را تأسیس کرد. در مارس ۱۸۷۳، نامق کمال با همکاری نوری‌بیگ و پشتیبانی مالی خلیل شریف پاشا «انجمن تئاتر» را بنیاد گذاشت. نخستین برنامهٔ انجمن تئاتر نمایشنامهٔ اجل و قضا نوشتهٔ ابوضیا توفیق بود. پس از آن نمایشنامه‌ای از نامق کمال به نام وطن یا سلستره به روی صحنه رفت. این نمایشنامه دربارهٔ دفاع قهرمانانهٔ سربازان ترک از دژ سلستره در مقابل یورش سپاهیان روسی و به قصد تحریک احساسات میهن‌دوستانهٔ عثمانیان نوشته شده بود. نمایشنامه با استقبال بی‌نظیری روبه‌رو شد و به زبان‌های مختلف، از

جمله فارسی، ترجمه شد[۲۹]. چهار روز پس از نخستین اجرای نمایشنامه، در ۵ آوریل ۱۸۷۳، روزنامهٔ عبرت توقیف شد و نامق کمال، ابوضیا توفیق، احمد مدحت، نوری و عالمی جوان به نام برکت‌زاده اسماعیل حقی دستگیر، زندانی و سپس تبعید شدند. کمال دو سال و نیم در قبرس در تبعید بود. در ۱۸۷۶، پس از خلع سلطان عبدالعزیز، به استانبول بازگشت و به فرمان سلطان عبدالحمید دوم به عضویت شورای دولت و مجمع عمومی تدوین قانون اساسی برگزیده شد. با وجود نقشی که کمال در تدوین نخستین قانون اساسی کشور ایفا کرد، اجازهٔ شرکت در نخستین انتخابات مجلس عثمانی را نیافت و در ۱۸۷۷ اندکی پس از توشیح قانون اساسی، به بهانهٔ اخلال در نظم عمومی، دستگیر شد[۳۰]. نامق کمال سال‌های پایانی عمر را دور از استانبول در لسبوس (۱۸۷۹)، رودس (۱۸۸۴) و قبرس (۱۸۸۷) گذراند. او بعد از سال‌ها زندگی در مناطق بد آب و هوا و ابتلا به مالاریا در ۱۸۸۸ درنتیجهٔ عفونت ریه در تنهایی و به دور از همسر و فرزندش در جزیرهٔ ساقیز درگذشت[۳۱]. سلیمان نظیف (۱۹۲۱ـ۱۸۷۰)، نویسندهٔ ترک، دربارهٔ تأثیر پردامنهٔ نامق کمال بر نسل‌های بعدی نوشت: «آفرینندهٔ ما خدا و پرورنده‌مان نامق کمال» بود.[۳۲]

معرفی بینش سیاسی نامق کمال در قالب یک نظام فکری کار دشواری است، زیرا باید دیدگاه‌های گوناگون و اغلب متناقض او را دربارهٔ مفاهیم مجرد سیاسی و مسائل مشخص اجتماعی از میان صدها نوشته و مقالهٔ او بیرون کشید و سامان داد. نوشته‌های او آینهٔ تمام‌نمای نقاط قوت و ضعف اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در جهان اسلام است.

کمال در یکی از مهمترین مقاله‌های خود به نام «و شاورهم فی الامر» (حریت، ۲۰ ژوئیهٔ ۱۸۶۸) می‌گوید آدمیان به طور طبیعی با یکدیگر در ستیزند. از دید او جامعه یگانه قدرتی است که می‌تواند از انسان در مقابل همنوعانش دفاع کند. به گفتهٔ کمال هدف جامعه «ابداع نیروی

هنجارگذار مطلقی برای حفظ آزادی است» [۳۳]. حکومت اندام و افزاری در خدمت این نیروی هنجارگذار است. از آنجا که همگان به طور همزمان نمی‌توانند به حل و فصل امور جامعه بپردازند، اعضای جامعه می‌پذیرند که کارشناسانی از میان خود انتخاب کنند تا رتق و فتق امور را برعهده گیرند. بدین ترتیب تشکیل حکومت پیامد طبیعی پیچیدگی سازمان جامعه درنتیجهٔ افزایش جمعیت است. نامق کمال دو مرحله را در تشکیل حکومت بازمی‌شناسد. در مرحلهٔ نخست، جامعه شکلی از همبود (community) آدمیان است که بر مبنای چند اصل کلی سازمان می‌یابد تا آدمیان یکدیگر را از بین نبرند. در مرحلهٔ بعد، درنتیجهٔ تقسیم کار، حکومت شکل می‌گیرد. مشکل هنگامی آغاز می‌شود که نامق کمال می‌کوشد شرع را به بحث‌های فلسفهٔ سیاسی غرب پیوند بزند. مثلاً او شرع را معادل «قانون طبیعی» [۳۴] در فلسفهٔ غرب می‌انگارد و می‌گوید: «برای ما قانون طبیعی همان عدالت الهی است به شکلی که قرآن تعیین کرده است.» [۳۵]

اگر خاستگاه حکومت را نیاز به محدود کردن حقوق فرد برای تضمین حقوق دیگران در درون جامعه بدانیم، این پرسش پیش می‌آید که این محدودیت بر چه اساسی باید صورت بگیرد. از آنجا که فرد خود نمی‌تواند چارچوب حقوق خود را تعیین کند پس منبعی بیرون از جامعه باید آن را مشخص کند. این منبع، به گفتهٔ نامق کمال، حُسن است که خدا در طبیعت نهاده است. اگر قانون در چارچوب زمان و مکان محدود و از همین رو دگرگون‌شونده و نسبی است، حسن یا خیرِ مجرد، مطلق و برین است. اما چگونه می‌توان این حسن یا خیر مجرد را بازشناخت؟ پاسخ کمال ساده است: «نزد ما، شریعت خیر را از شر مشخص می‌کند.» نامق کمال «قانون طبیعی» را با قانون اسلام یا شرع همانند می‌انگارد. به گمان او، «قانون طبیعی» از طبیعت اشیا ناشی می‌شود و قانون مقدس از پروردگار که خود درنهایت طبیعت اشیاست. [۳۶]

نامق کمال همانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان نخستین وظیفهٔ دولت را تأمین عدالت می‌داند. وجه تمایز او از پیشینیان این است که، به گمان او، عدالت در تأمین آسایش اتباع کشور خلاصه نمی‌شود و رعایت حقوق سیاسی آنان را نیز دربرمی‌گیرد. از نظر او «برای نگاه داشتن حکومت در چارچوب عدالت دو روش اساسی وجود دارد. نخست آنکه قوانین ناظر بر کردوکار حکومت نه ضمنی و تلویحی بلکه صریح و عمومی باشند ... دوم کاربرد اصل مشورت است که به‌واسطهٔ آن نیروی قانونگذاری از حکومت گرفته می‌شود» [۳۷]. منظور کمال از مشورت تشکیل مجالس مشورتی به شکل دورهٔ تنظیمات نبود. بلکه، به گمان او، مجلس مشورت باید یگانه قوهٔ قانونگذار باشد. آموزهٔ تفکیک قوا بر بنیاد نظریهٔ حاکمیت مردم استوار است. کمال نظریهٔ حاکمیت مردم را از روسو و نظریهٔ تفکیک قوا را از منتسکیو گرفته است. او منتسکیو را «معلم عالی علم سیاست» می‌نامد [۳۸]. کمال با همان تردستی که «قانون طبیعی» و شرع را یکسان وانمود می‌کند، حاکمیت مردم در فلسفهٔ سیاسی غرب و بیعت در اسلام را نیز مترادف هم می‌خواند. به گفتهٔ وی، بیعت در جامعهٔ اسلامی شکل ویژهٔ پذیرش اقتدار خلیفه توسط مردم است. او فرایند بیعت اتباع با سلطان یا خلیفه را پیمان یا قراردادی میان دو طرف می‌خواند [۳۹]. پرسش این است که آیا قرارداد اتباع با سلطان را نیز می‌توان مانند هر قرارداد دیگری فسخ کرد؟ پاسخ فلسفهٔ سیاسی غرب به این پرسش مثبت است. مثلاً جان لاک در رساله دربارهٔ حکومت به‌صراحت حق نافرمانی و شورش را در برابر فرمانروای بیدادگر به رسمیت می‌شناسد [۴۰]. اما نامق کمال همانند فقهای سنّی سده‌های میانه نافرمانی و سرکشی در برابر دولت را محکوم می‌کند.

بخش‌هایی از میراث فکری نامق کمال که در آنها به دفاع از حکومت نمایندگی یا حکومت برگزیدهٔ مردم پرداخته یکدست‌تر از جنبه‌های بنیادی و مجرد نظریهٔ سیاسی اوست. کمال در بیشتر مقاله‌های خود بر

ضرورت نظام مشورت تأکید کرده است. «نظام مشورت» اصطلاحی است که او در مورد حکومت مبتنی بر نمایندگی به‌کار می‌برد. دفاع کمال از حکومت برگزیدهٔ مردم بر این پیش‌فرض استوار است که آزادی هدیه‌ای الهی است. او در میان روشنفکران هم‌نسل خود نخستین متفکری بود که با بهره‌گیری از اصول اعلامیهٔ حقوق بشر بر آن شد که انسان آزاد زاده می‌شود و این آزادی به اندازهٔ خورد و خوراک برای او ضروری است. او در مقاله‌ای در عبرت نوشت: «حق و هدف انسان فقط زیستن نیست، بلکه آزاد زیستن است» [۴۱]. به گمان او آزادی «امت» در گرو تضمین «حقوق شخصیه» و «حقوق سیاسیه» است. تأمین «حقوق شخصیه» مستلزم وجود دادگاه‌های بی‌طرف و صالح است و دستیابی به «حقوق سیاسیه» در گرو تفکیک قواست که به استقرار رسم نمایندگی می‌انجامد. کمال در نوشته‌های خود از واژه‌های مشروطه و مشروطه‌خواهی کمتر استفاده کرده و بیشتر از اصول مشورت سخن گفته است. برقراری اصول مشورت به معنی استقرار حکومت قانون است. به‌گفتهٔ او، قانون باید «به زبانی قابل فهم برای همگان» نوشته شود. زبان پرتکلف اداری یا به‌قول او «کتابت رسمیه» مانع از آن می‌شود که تودهٔ مردم از امور حکومت آگاه شوند. [۴۲]

نامق کمال همانند بسیاری از اصلاح‌طلبان در کشورهای اسلامی برای نهادهای جدید غربی اصل و نسبی بومی می‌جست [۴۳]. او بر آن بود که حکومت مشروطه در عثمانی نوعی بدعت نیست و شکل حکومت عثمانی پیش از اصلاحات تمرکزگرایانهٔ محمود دوم و برآمدن دیوان‌سالاری جدید مبتنی بر تفکیک قوا بوده که اس و اساس مشروطه است. به‌گفته او، در نظام سنتی علما نقش قوهٔ مقننه را داشته‌اند، سلطان و وزیرانش قوهٔ مجریه بوده‌اند و ینی‌چریان به‌عنوان نمایندگان مسلح مردم بر اقدامات قوهٔ مجریه نظارت می‌کرده‌اند. او البته می‌پذیرد که نظام حکومتی سنتی شکل ابتدایی حکومت مبتنی بر مشورت بوده و پیامدی

جز تنش‌های مداوم میان حکومت و ینی‌چریان نداشته است [۴۴]. کمال درنهایت به این نتیجه می‌رسد که واقعیت تاریخی ضرورت واگذاری امور حکومتی به گروهی کوچک و صاحب صلاحیت را ثابت کرده است. همهٔ دلمشغولی کمال این است که چگونه می‌توان بر کردوکار این گروه کوچک نظارت کرد. به‌گفتهٔ کمال، مناسبترین قانون اساسی برای ترکان قانون اساسی امپراتوری دوم فرانسه (۱۸۷۰-۱۸۵۱) است. قانون اساسی ایالات متحد با وضعیت ترکان سازگار نیست زیرا ایالات متحد جمهوری است. قانون اساسی پروس نیز مبتنی بر وجود اشرافیتی است که در امپراتوری عثمانی وجود ندارد. انگلستان قانون اساسی مدون ندارد و عرف و عادت سامان‌دهندهٔ نظام سیاسی است و عرف و عادت رایج در انگلستان با جامعهٔ عثمانی تناسبی ندارد. قانون اساسی امپراتوری دوم فرانسه پس از کودتای ۱۸۵۱ لویی بناپارت ظرف سه روز تدوین شد و بیشتر اصول آن برگرفته از قانون اساسی امپراتوری اول (۱۷۹۹) بود [۴۵]. نامق کمال عقیده داشت که این قانون نظم و تعادلی بی‌سابقه در فرانسه ایجاد کرده و این کشور را که کانون مناقشات بی‌پایان سیاسی و انقلاب‌های خشونت‌آمیز بود به عصر سعادت رهنمون شده است. نامق کمال از یاد می‌برد که آرامش فرانسه در این سال‌ها بیش از آنکه مدیون قانون اساسی آن باشد پیامد حکومت مقتدرانه و استبدادی لویی بناپارت بود. پیشنهاد کمال برای تفکیک قوا از قانون اساسی امپراتوری فرانسه الهام می‌گیرد و با تشکیل سه نهاد تحقق می‌یابد: شورای دولت مرکب از چهل تا پنجاه عضو که پیش‌نویس قانون‌ها و مقررات اداری را تهیه می‌کند، شورای امت که لایحه‌های پیشنهادی شورای دولت را پس از بحث و بررسی تصویب می‌کند و بر بودجهٔ کشور نظارت دارد، و بالاخره مجلس اعیان که نقش داور را بین شورای دولت و شورای امت بر عهده دارد. [۴۶]

حال باید دید تکلیف سلطان در این شیوهٔ حکومت چه می‌شود. به

گفتهٔ کمال، قانون اساسی فرانسه برخی مسئولیت‌ها را از دوش حکومت برداشته و بر عهدهٔ امپراتور گذاشته است و بدین ترتیب او را در مقابل مردم یگانه پاسخگو دانسته است. امپراتوری عثمانی در این زمینه نمی‌تواند از فرانسه تقلید کند. از طرف دیگر، در امپراتوری عثمانی نمی‌توان چون انگلستان همهٔ مسئولیت‌ها را از پادشاه سلب کرد و فقط حکومت را در برابر مردم پاسخگو دانست. پیشنهاد نامق کمال دوپهلو و گنگ است. به گفتهٔ او، پادشاه را فقط می‌توان مسئول اعمال خودش دانست. به عبارت دیگر، او فقط مسئول کارهایی است که ناشی از اراده و خواست او باشد.[۴۷]

پیشرفت کشورهای اروپایی یکی از موضوعات مورد توجه نامق کمال بود. او در دوران اقامت سه‌سالهٔ خود در فرانسه و انگلستان بشدت تحت تأثیر دستاوردهای مدنیت اروپایی قرار گرفت. کمال در مقاله‌ای با عنوان «ترقی» (عبرت، نوامبر ۱۸۷۲) نوشت:

> لزومی ندارد که انسان تمام کشورهای متمدن را زیر پا بگذارد. کافی است با چشمی تیزبین و هشیار در خیابان‌های لندن گردش کند تا محو تماشای شگفتی‌های آن شود. لندن را الگویی برای جهان خواندن به هیچ رو گزافه‌گویی نیست.[۴۸]

نامق کمال به رغم دلبستگی به اندیشه‌ها و نهادهای غربی مسلمانی مؤمن بود. پاسخ او به ارنست رنان (۱۸۹۲ـ۱۸۲۳)، اندیشمند فرانسوی، نمونهٔ گویایی از دفاع او از اسلام است. ارنست رنان در سخنرانی خود در دانشگاه سوربن (۲۹ مارس ۱۸۸۳) با عنوان «اسلام و علم» بر آن بود که «هر انسان آگاه به مسائل زمانه بروشنی فرودستی کشورهای مسلمان، انحطاط دولت‌هایی که اسلام بر آنها حاکم است، (و) ناتوانی فکری نژادهایی را که فرهنگ و آموزششان یکسره از این دین است می‌بیند»[۴۹]. رنان مدعی شد که اسلام با روح پژوهش علمی و جدل

فلسفی در ستیز است و اعراب اصولاً قادر به فراگیری علم و فلسفه نیستند و حتی در دورهٔ درخشان تمدن اسلامی نیز جز یعقوب کندی (الکندی) هیچ فیلسوف مسلمانی عرب نبوده است. آنچه به عنوان فلسفه در میان اعراب رواج یافته روایت شکسته بسته‌ای از فلسفهٔ یونانی است که به همت تلاش‌های ایرانیان پدید آمد [۵۰]. سخنرانی رنان در نشریهٔ فرانسوی ژورنال دو دبا انتشار یافت و اعتراض‌هایی را در مصر و عثمانی برانگیخت. سید جمال‌الدین اسدآبادی و نامق کمال هر دو به این سخنرانی پاسخ دادند. پاسخ سید جمال‌الدین به زبان عربی بود و سپس با تغییرات و افزوده‌هایی به فرانسه ترجمه شد و دو ماه پس از سخنرانی رنان در ژورنال دو دبا به چاپ رسید. نوشتهٔ سید جمال سنجیده‌تر از پاسخ نامق کمال بود. اساس استدلال سید جمال این بود که همهٔ پدیده‌ها و از جمله دین را باید در سیر تاریخ بررسی کرد. بر این مبنا مخالفت با علم و فلسفه منحصر به اسلام نیست بلکه همهٔ ادیان در آغاز کار از برهان‌های عقلی رویگردان بوده‌اند. در پاسخ به ادعای رنان که اسلام را یوغی سنگین دانسته بود، سید جمال نوشت:

> من می‌پذیرم که این فرمانبرداری یکی از گرانترین و حقارت‌آمیزترین یوغ‌ها برای انسان است، اما انکار نتوان کرد که در پرتو همین تربیت دینی بود که همهٔ ملت‌ها، خواه مسلمان و خواه مسیحی، از درنده‌خویی رستند و به سوی مدنیتی پیشرفته‌تر شتافتند. [۵۱]

نوشتهٔ سید جمال‌الدین با این عبارت پایان می‌یافت:

> ادیان به هر نامی که خوانده شوند همانند یکدیگرند، میان دین و فلسفه هیچ‌گونه آشتی و سازشی ممکن نیست. دین به انسان می‌آموزد که ایمان داشته باشد حال آنکه فلسفه می‌خواهد او را از قید ایمان برهاند ... تا زمانی که بشر در جهان است پیکار میان پژوهش آزادانه و احکام جزمی دوام خواهد داشت. بیم من آن است که فرجام این پیکار پیروزی اندیشهٔ

آزاد نباشد، زیرا تودهٔ مردم از عقل بیزارند ... و علم هرچند که لذت‌بخش باشد آدمی را سیراب نمی‌کند، زیرا انسان جویای کمال مطلوب است و خوش دارد در جهان‌های تاریک دوردستی زیست کند که فیلسوفان و پژوهندگان نه آنها را درک می‌کنند و نه می‌جویند.[۵۲]

پاسخ نامق کمال سیاسی و احساساتی بود. به گمان وی، عقب‌ماندگی مسلمانان از مسیحیان نسبی است و ریشهٔ آن را نباید در گوهر دین بلکه باید در سیادت غرب بر جهان اسلام جست. دولت‌های مسلمان باید با زمانه دمساز شوند و از نوسازی غافل نمانند اما این بدان معنی نیست که باید کورکورانه از غرب تقلید کنند و باورها، سنت‌ها و قانون‌های خود را از یاد ببرند، زیرا همهٔ جنبه‌های مثبت تمدن اروپایی از فرهنگ کلاسیک اسلامی گرفته شده است و مسلمانان با پذیرش نهادهای غربی در واقع به اصیل‌ترین سنت‌های خود بازمی‌گردند. به گفتهٔ او، اروپاییان اصل مشورت را از مسلمانان گرفته‌اند و بر اساس آن حکومت مشروطه را بر پا کرده‌اند. نامق کمال در مقاله‌ای با عنوان «تنظیمات» که در عبرت به چاپ رسید بزرگترین خطای دولتمردان تنظیمات را تلاش برای جدا کردن دین از دولت دانست[۵۳]. او در مقاله‌ای در حریت (۲۴ اوت ۱۸۶۸) نوشت هدف دادگاه‌های جدید با اختیارات وسیع «آیا بجز تضعیف شریعت محمدی است؟ آیا این دادگاه‌ها بی‌طرف‌تر از محاکم شرع‌اند و این قانون‌ها کاملتر از احکام شریعت؟ شریعت زیر سایهٔ ذات یگانه است و به همین دلیل حتی بزرگترین جباران نیز نمی‌توانند آن را تغییر دهند»[۵۴]. ایراد کمال بر رهبران تنظیمات این بود که آنان مردم را از حق و حقوقی که در گذشته از آن بهره‌مند بوده‌اند محروم کرده‌اند بدون آنکه هیچ یک از حقوقی را که در کشورهای اروپایی رایج است به آنها بدهند. گذشته از این، معماران تنظیمات با اقدامات خود نهادهای اسلامی را به چشم غربیان و نهادهای غربی را به چشم مسلمانان بی‌اعتبار کردند. آنها

با وام گرفتن از قانون‌هایی که خاستگاه اسلامی نداشتند فقه یعنی اساس شریعت را به خطر افکندند. فقه به گفتهٔ او «بزرگترین دستاورد تمدن اسلامی» و «ثمرهٔ سده‌ها تلاش» فقها و قضات مسلمان است و به همین جهت امروزی‌ترین قانون‌ها را می‌توان از این «اقیانوس عظیم» بیرون کشید [۵۵]. «قانون طبیعی» را که فیلسوفان غربی با استنتاج فلسفی به آن رسیده‌اند خدا به مسلمانان اهدا کرده است، بنابراین آنها نیازی به کشف مجدد این قانون از طریق برهان‌های فلسفی ندارند. فقه، به‌گفتهٔ نامق کمال، در جریان تحول تاریخی به چنان درجه‌ای از بغرنجی رسیده که برتر از قانونی است که از روی قانون مدنی فرانسه رونویسی شود و حتی منافع اتباع مسیحی امپراتوری عثمانی را نیز بهتر از قانون مدنی یا تجاری فرانسه تأمین می‌کند. [۵۶]

شدت گرفتن بحران بالکان در میانهٔ دههٔ ۱۸۷۰، تلاش دولت عثمانی برای سرکوب شورشیان و اعلام ورشکستگی دولت در ۱۸۷۵ موج گسترده‌ای از ترک‌ستیزی در اروپا پدید آورد و بسیاری از روشنفکران، سیاستمداران و روزنامه‌نگاران اروپایی عثمانیان را به باد ناسزا گرفتند و خواستار پاک کردن اروپا از «حضور منحوس» آنان شدند [۵۷]. در چنین شرایطی واکنش دفاعی بسیاری از روشنفکران ترک رویگردانی از ارزش‌های غربی و بازگشت به سنت‌های بومی بود.

۳. حکومت مشروطه و تدوین قانون اساسی

هنگامی که نوعثمانیان در ۱۸۷۱ به استانبول بازگشتند ساده‌لوحانه تصور می‌کردند که با مرگ عالی‌پاشا مانع اصلی انجام اصلاحات دموکراتیک در کشور از بین رفته است، غافل از آنکه مرگ عالی‌پاشا نقطهٔ آغاز بحرانی بی‌سابقه در تاریخ عثمانی بود. مجموعه‌ای از عوامل خارجی و داخلی زمینهٔ این بحران را فراهم آورد. گشایش ترعهٔ سوئز در ۱۸۶۹ سبب توجه بیشتر فرانسه و انگلستان به مصر شد. پس از شکست فرانسه

از پروس (۱۸۷۰) و تغییر تناسب نیروها در اروپا، موقعیت فرانسه، به عنوان مهمترین پشتیبان جنبش اصلاحات در عثمانی، تضعیف شد و دولتمردان طرفدار روسیه جانی تازه گرفتند. صدراعظم وقت، محمود ندیم پاشا، یکی از پرنفوذترین سیاستمداران سرسپردهٔ روسیه بود و از همین رو او را ندیموف می‌خواندند. [۵۸]

بحران بالکان در ژوئیهٔ ۱۸۷۵ با شورش دهقانان مسیحی بوسنی ـ هرزه‌گوین بر ضد اربابان مسلمان و مأموران مالیاتی دولت عثمانی آغاز شد. زمینداران مسلمان، که در واقع بومیان اسلاوی بودند که پس از سیادت عثمانیان بر بالکان (۱۴۶۳) اسلام آورده بودند، رعایا را به بیگاری وامی‌داشتند و شرایط سختی را به دهقانان تحمیل می‌کردند. وضعیت این رعایا چه مسیحی و چه مسلمان در طی سده‌ها بهبود نیافته بود. در میانهٔ سدهٔ نوزدهم زمینداران چهل درصد محصول را تصاحب می‌کردند [۵۹]. بیگ‌های بوسنی، که خود را از هر ترکی ترک‌تر می‌دانستند، در گذر زمان به مظاهر مجسم تعصب دینی و محافظه‌کاری اجتماعی تبدیل شده بودند و اغلب با دیوان‌سالاران اصلاح‌طلب استانبول در ستیز بودند [۶۰]. در ۱۸۷۴ برداشت بد محصول و فشار مأموران مالیاتی عثمانی برای پر کردن خزانهٔ خالی دولت کاسهٔ صبر دهقانان را لبریز کرد. گذشته از این، آوازه‌گری‌های صربستان خودمختار که برادران اسلاو جنوبی (یوگسلاو) را در بوسنی ـ هرزه‌گوین به اتحاد فرامی‌خواند روزبه‌روز گوش‌های شنواتری می‌یافت. مدارس دینی مسیحی موستار و بانیا ـ لوکا در رواج آموزهٔ اتحاد صرب‌ها سخت فعال بودند. شورشیان که از حمایت اتریش و روسیه برخوردار بودند همدلی اسلاوها را در سرزمین‌های همسایه برانگیختند.

در شرایطی که اوضاع در بالکان روزبه‌روز دشوارتر می‌شد، دولت عثمانی با بحران مالی بزرگی مواجه شد. سلطان عبدالعزیز پس از مرگ فؤاد پاشا، که مانع از مداخله‌های بیجای او در امور کشور می‌شد، فرصت

را غنیمت شمرد و با ولخرجی‌های شگفت‌انگیز خزانهٔ کشور را خالی کرد. دولت عثمانی، از دو دهه پیش به این سو، برای جبران کسر بودجه از بانک‌های اروپایی وام گرفته بود و بخشی از بودجهٔ دولت صرف پرداخت این وام‌ها می‌شد. چهل درصد بودجهٔ کشور در ۱۸۷۵ به پرداخت بدهی‌های دولت اختصاص می‌یافت [۶۱]. در بودجهٔ ۱۸۷۶ـ۱۸۷۵ مخارج دولت سه میلیون لیر ترک و درآمد آن کمی بیش از یک و نیم میلیون لیر بود. سقوط بورس اوراق بهادار وین در ۱۸۷۳ که سرآغاز رکود اقتصادی پردامنه‌ای در اروپا بود در استانبول پیامدهای فاجعه‌باری داشت و به ورشکستگی بازرگانان منجر شد. در اکتبر ۱۸۷۵، محمود ندیم پاشا اعلام کرد که دولت در آستانهٔ ورشکستگی است و از همین رو دارندگان اوراق قرضه به مدت پنج سال فقط نیمی از بهره‌شان را دریافت خواهند کرد. از آنجا که اتباع انگلستان و فرانسه بخش بزرگی از صاحبان اوراق قرضهٔ عثمانی را تشکیل می‌دادند، اعلام ورشکستگی دولت موج گسترده‌ای از ترک‌بیزاری و ترک‌ستیزی در اروپا و بویژه در این دو کشور پدید آورد. شایع شد که ایگناتیف، سفیر روسیه در استانبول، برای صدمه زدن به منافع انگلستان و فرانسه، به محمود ندیم پاشا توصیه کرده است اعلام ورشکستگی کند. جودت پاشا نوشت که صدراعظم «ریش خود را به دست سفیر روسیه سپرده است». [۶۲]

در ۳۰ دسامبر ۱۸۷۵ کنت آندراسی، وزیر امور خارجهٔ امپراتوری اتریش ـ مجارستان، یادداشتی به قدرت‌های اروپایی و باب عالی فرستاد و خواستار اصلاحات فوری برای بهبود وضع مسیحیان تابع دولت عثمانی شد. از جمله پیشنهادهای او، برچیدن بساط مقاطعه‌های مالیاتی، تشویق دهقانان به خرید زمینی که روی آن کار می‌کنند و تضمین آزادی‌های دینی بود. دولت‌های اروپایی از این یادداشت استقبال کردند و عثمانیان ناگزیر در فوریهٔ ۱۸۷۶ موافقت خود را با مفاد آن اعلام داشتند [۶۳]. اما به رغم وعده‌های مقامات عثمانی هیچ

نشانه‌ای از اصلاحات و کاهش تنش‌ها در بالکان دیده نشد. مونته‌نگرو سر به شورش برداشت و سیل اسلحه و جنگجویان داوطلب به سوی بوسنی ـ هرزه‌گوین سرازیر شد. در مه ۱۸۷۶، انقلابیان بلغار با پشتیبانی صربستان و روسیه در منطقهٔ فیلیبه طغیان کردند، به روستاهای مسلمان‌نشین یورش بردند و صدها دهقان مسلمان را کشتند. نیروهای عثمانی در واکنش به این کشتار دست به قتل‌عام مسیحیان زدند و چندین هزار مسیحی را از دم تیغ گذراندند [۶۴]. در سالونیک ترکان خشمگین کنسول فرانسه و کنسول آلمان را به قتل رساندند [۶۵]. دولت‌های سه‌گانهٔ روسیه، آلمان و اتریش ـ مجارستان (اتحادیهٔ سه امپراتور) به باب عالی هشدار دادند که در صورت اجرا نشدن اصلاحات ناگزیر از مداخلهٔ نظامی خواهند شد.

ناتوانی سلطان و صدراعظم در رویارویی با چالش‌های داخلی و خارجی سبب بی‌اعتمادی و بیزاری ژرف مردم شد. مخالفان محمود ندیم پاشا او را گوش‌به‌فرمان ایگناتیف می‌دانستند و می‌پنداشتند در صورت آغاز جنگ میان روسیه و عثمانی کشور را تسلیم سپاهیان روسیه خواهد کرد [۶۶]. علما از سلطان و صدراعظم به دلیل زبونی در مقابل کفار انتقاد می‌کردند و روشنفکران راه نجات کشور را در برقراری حکومت مشروطه می‌دانستند. در ۸ مه ۱۸۷۶ طلاب در گردهمایی‌هایی خواستار برکناری محمود ندیم پاشا و حسن فهمی افندی، شیخ‌الاسلام، شدند. در ۱۰ مه تظاهرات بزرگی در مسجد فاتح و روز بعد تظاهرات دیگری در مسجد سلیمانیه برگزار شد. سلطان عبدالعزیز عقب‌نشینی کرد و نخست شیخ‌الاسلام و سپس محمود ندیم پاشا را برکنار و به جای او محمد رشدی پاشا را برگماشت.

روابط سلطان و وزیرانش از همان آغاز پرتنش بود. او در نخستین دیدار با هیئت دولت گفت «حضور شما در اینجا بدان سبب است که اتباع ما چنین خواسته‌اند. حال ببینیم از شما چه کار برمی‌آید» [۶۷]. در

هیئت دولت جدید دو وزیر به اصلاح‌طلبی شهره بودند. مدحت پاشا، وزیر مشاور، و حسین عونی پاشا، وزیر جنگ. حسین عونی پاشا، که از انتقام‌جویی سلطان هراسان و نگران جان خود بود، به مدحت پاشا پیشنهاد کرد سلطان را برکنار کند. مدحت پاشا در آغاز با این طرح موافق نبود و بیشتر تمایل داشت سلطان را وادار به صدور فرمان مشروطیت و برقراری حکومت قانون کند. هنری الیوت، سفیر انگلستان در استانبول، روایت کرده که مدحت پاشا در زمستان ۱۸۷۵ به او گفته بود که هدف او و یارانش استقرار رژیم مشروطه و وزرای مسئول در برابر مجلس ملی منتخب مردم است [۶۸]. اما مدحت پس از مدتی دریافت که سلطان عبدالعزیز هرگز به برقراری حکومت مشروطه تن در نخواهد داد و با حسین عونی پاشا همراه شد. شیخ‌الاسلام و سلیمان پاشا، فرمانده دانشگاه جنگ، نیز به آن دو پیوستند. سحرگاه روز ۳۰ مه ۱۸۷۶، درحالی‌که کشتی‌های جنگی دهانهٔ بسفور را بسته بودند، دو فوج تحت فرماندهی سلیمان پاشا در اطراف کاخ دلمه باغچه مستقر شدند، سلطان عبدالعزیز و بستگانش را دستگیر و به کاخ توپقاپی منتقل کردند. همزمان با این عملیات، گروهی شاهزاده مراد، فرزند عبدالمجید، را بیدار کردند و با خود به ساختمان وزارت جنگ بردند. حسن خیرالله، شیخ‌الاسلام، فتوای عزل سلطان عبدالعزیز را خواند و مراد را پادشاه ممالک محروسهٔ عثمانی اعلام کرد. وزرا بلافاصله سوگند وفاداری خوردند، سلطان در کاخ دلمه باغچه مستقر شد و اعیان و بزرگان کشور با او بیعت کردند. [۶۹]

سلطنت مراد در آغاز شور و شوق فراوان برانگیخت. مسیحی و مسلمان برای دیدن سلطان به دلمه باغچه رفتند. مردم امید داشتند که نظم و آرامش در بالکان برقرار شود و دولت عثمانی در برابر فشارهای اروپا و روسیه ایستادگی کند. روز ۲ ژوئن ۱۸۷۶ مراد برای شرکت در نماز جمعه به ایاصوفیه رفت و در طول راه با استقبال گرم مردم مواجه شد. مراد از روزگار جوانی با نوعثمانیان همدلی داشت و با نامق کمال و

ضیا پاشا و مدحت در تماس بود [۷۰]. او در دورهٔ ولایتعهدی قول داده بود که در اولین فرصت قانون اساسی را در عثمانی برقرار کند. حتی طلاب دینی نیز خواستار برقراری مشروطه شدند و استقرار آن را تحقق اصل مشورت در اسلام دانستند [۷۱]. سِر هنری الیوت، سفیر انگلستان، نوشت «کلمهٔ قانون اساسی ورد همهٔ زبان‌هاست» [۷۲]. مراد در نخستین خط همایون خود از ارادهٔ مردم یاد کرد و برای اثبات پایبندی خود به وعده‌های روزگار جوانی جواهرات کاخ ییلدیز را به خزانهٔ دولت بازگرداند [۷۳]. اما در عمل بسرعت آشکار شد که او مرد این میدان نیست. مراد از دورهٔ جوانی از افسردگی رنج می‌برد و دو رویداد خونین که اندکی پس از به قدرت رسیدن او به‌وقوع پیوست تعادل روانی وی را یکسره بر هم زد. نخست آنکه در روز ۴ ژوئن ۱۸۷۶ پیکر بی‌جان سلطان عبدالعزیز را که ظاهراً با قیچی رگ‌های خود را بریده بود در کاخ فرعیه یافتند. با آنکه نوزده پزشک ترک و اروپایی خودکشی سلطان مخلوع را تأیید کردند، شایع شد که عبدالعزیز درنتیجهٔ دسایس حسین عونی و مدحت پاشا به قتل رسیده است. حتی در ایران نیز اعتمادالسلطنه مرگ عبدالعزیز را نتیجهٔ «دسیسهٔ وزرای خائن» خواند [۷۴]. از طرف دیگر، در ۱۵ ژوئن همان سال، افسر جوانی به‌نام چرکس حسن که برادر همسر دوم عبدالعزیز بود وارد جلسهٔ فوق‌العادهٔ هیئت دولت در خانهٔ مدحت پاشا شد و حسین عونی پاشا، وزیر جنگ، و رشید پاشا، وزیر امور خارجه، و سه نفر دیگر را به ضرب گلوله از پا درآورد. چرکس حسن دستگیر و به دار آویخته شد. به‌رغم وابستگی چرکس حسن به خاندان عبدالعزیز و اختلافات شخصی او با حسین عونی، مخالفان قانون اساسی شایع کردند که این ماجرا توطئهٔ مدحت پاشا برای از بین بردن حسین عونی بوده است [۷۵]، حسین عونی برخلاف مدحت نظر خوشی به قانون اساسی نداشت و بر آن بود که می‌توان با مجموعه‌ای از اصلاحات اداری اوضاع را سر و سامان بخشید.

درحالی‌که در استانبول قدرت از این دست به آن دست می‌گشت در بالکان جنگ بیداد می‌کرد و عثمانیان همزمان با صربستان، مونته‌نگرو و بلغارستان در جنگ بودند. خبر کشتارهای وسیع در بلغارستان بر نفرت اروپاییان از ترکان افزود و اندک اندک روسیه نیز به رویارویی آشکار با عثمانی کشیده شد. در چنین شرایطی روان‌پریشی مراد و مصرف بیش از اندازهٔ مشروبات الکلی او را به‌کلی فلج کرده بود. در ۱۰ اوت ۱۸۷۶، به دعوت دولت عثمانی دکتر لیدرزدورف، پزشک اتریشی متخصص بیماری‌های اعصاب، به استانبول رفت و پس از معاینهٔ سلطان اعلام کرد که او به استراحت نیاز دارد [۷۶]. به ابتکار صدراعظم و مدحت پاشا جلسه فوق‌العاده‌ای در کاخ توپقاپی با حضور هیئت وزیران، بزرگان و علمای بلندپایه برگزار شد. محمدرشدی پاشا، صدراعظم، وضعیت روانی سلطان را بازگفت و مدحت پاشا بر آن شد که باید زمام امور را به دست سلطانی سپرد که در سلامت کامل باشد. شیخ الاسلام فتوای خلع مراد را به سبب جنون صادر کرد. مراد به کاخ چراغان منتقل شد و حمید افندی، برادر سی و چهارسالهٔ او، با نام عبدالحمید دوم بر تخت سلطنت نشست. [۷۷]

عبدالحمید در خط همایون سپتامبر ۱۸۷۶ بدون نام بردن از قانون اساسی به لزوم فراخوان مجلسی عمومی اشاره کرد. او سه هفته بعد دستور داد کمیسیونی مرکب از علما و دیوان‌سالاران بلندپایه به منظور تدوین طرح قانون اساسی تشکیل شود. طرح قانون اساسی می‌بایست در شورای وزیران بررسی شود و به تصویب سلطان برسد. در این فرمان تأکید شده بود که پیش‌نویس قانون اساسی باید با شرع شریف سازگار باشد [۷۸]. پیش از صدور فرمان همایونی در ۲۶ سپتامبر، به ابتکار مدحت شورایی مرکب از هفتاد نفر از بزرگان کشور در باب عالی تشکیل شده بود. این شورا ضمن رد پیشنهادهای صلح در بالکان که به میانجی‌گری انگلستان طرح شده بود خواستار تشکیل مجمعی از نمایندگان مسلمان



مدحت پاشا

و غیرمسلمان تابع دولت عثمانی برای نگارش قانون اساسی شد. مدحت پاشا بار دیگر تأکید کرد که حکومت مشروطه قادر به انجام اصلاحات در امپراتوری و از جمله سرزمین‌های بالکان است و این بهترین پاسخ به قدرت‌های اروپایی است که به بهانهٔ نبود آزادی، برابری و حکومت قانون در عثمانی خواستار مداخله در امور داخلی کشور هستند.

در اکتبر ۱۸۷۶، کمیسیون نگارش پیش‌نویس قانون اساسی به ریاست مدحت پاشا آغاز به کار کرد. کمیسیون ۲۸ عضو داشت (ده روحانی، شانزده کارمند بلندپایهٔ دولت و دو فرمانده ارتش) که شش نفرشان مسیحی بودند (سه ارمنی و سه یونانی). در میان شخصیت‌های آزادیخواه کمیسیون باید از نامق کمال، ضیا و یکی از دوستان ارمنی مدحت به نام اودیان نام برد که از نویسندگان «نظامنامهٔ ملت ارمنی» بود. از میان محافظه‌کاران، جودت پاشا و نامق پاشا از همه شاخصتر بودند. کمیسیون با جدیت شروع به کار کرد و در کمیسیون‌های فرعی آن پس از

بررسی متن قانون اساسی کشورهای دیگر طرح‌های گوناگونی به بحث گذاشته شد. [۷۹]

مخالفان حکومت مشروطه و قانون اساسی نیز در این مدت بیکار ننشستند. گروهی از علما مداخلهٔ اروپاییان را در امور دولت عثمانی محکوم کردند و خواستار اقدامات جدی برای مقابله با صربستان شدند. آنان قانونی را که برابری مسلمان و غیرمسلمان را به رسمیت بشناسد با شریعت ناسازگار دانستند و در خطبه‌های ماه رمضان مردم را بر ضد آن برانگیختند. باب عالی به‌سختی واکنش نشان داد و گروهی از علما را دستگیر و تبعید کرد [۸۰]. راست این است که علمای عثمانی در این دوره موضع یکدست و منسجمی در قبال قانون اساسی نداشتند. یکی از اعضای بلندپایهٔ باب مشیخت (فتوا امین) در بحث‌هایی که بر سر تدوین قانون اساسی درگرفت اعلام کرد چگونه می‌توان با ترکان نادان آناتولی و روم ایلی دربارهٔ امور دولت به مشورت پرداخت؛ امور دولت باید بر پایهٔ شریعت اداره شود [۸۱]. مدحت پاشا، در مقابل، از عالِمی به نام سیف‌الدین که رتبهٔ قاضی عسکر داشت تقاضای پشتیبانی کرد. سیف‌الدین با صراحت اعلام کرد که، بر اساس دلایل عقلی و نقلی، مشورت نه‌تنها با اسلام سازگار بلکه امری ضروری است. او به آیاتی از قرآن چون «و در کارها با ایشان مشورت کن» (آل عمران، ۱۵۹)، یا «به وجهی نیکو با یکدیگر توافق کنید» (طلاق، ۶) استناد می‌کرد. یکی از علمای ضدمشروطه به نام قره خلیل استناد به آیه‌های قرآن را عملی نادرست و بی‌معنی خواند و در پاسخ اعلام کرد در آیهٔ «و شاورهم فی الامر» ضمیر «هم» (ایشان) به مسلمانان برمی‌گردد و بنابراین فقط مسلمانان باید طرف مشورت قرار گیرند. [۸۲]

به گفتهٔ نیازی برکس علمای ضدمشروطه هدف مشروطه‌خواهان را نیک می‌شناختند و از همین رو استفاده از قرآن و حدیث را در این زمینه در تضاد با خردباوری روشنفکران غیردینی می‌دانستند. راست این است

که این آیه‌ها نه ربطی به اصل مشورت یا مشروطیت داشتند و نه اصولاً به مسائل سیاسی مربوط می‌شدند. آیه‌های ۱۵۳ تا ۱۵۹ و ۱۶۵ تا ۱۶۹ سورهٔ آل عمران مربوط به جنگ احد است. مسلمانان در این جنگ، پس از پیروزیِ نخست، به جای حفظ مواضع خود به هوای غنیمت سنگرهای خویش را رها کردند. مشرکان بازگشتند و سپاهیان اسلام به کوه گریختند. این آیه‌ها در توجیه این شکست و رفتار پیامبر در جنگ احد است: **«از رحمت خداست که تو با آنان این چنین خوشخوی و مهربان هستی. اگر تندخو و سخت‌دل بودی از گرد تو پراکنده می‌شدند. پس بر آنها ببخشای و برایشان آمرزش بخواه و در کارها با ایشان مشورت کن و چون قصد کاری کردی بر خدای توکل کن که خدا توکل‌کنندگان را دوست دارد»** (آل عمران، ۱۵۹). آیهٔ دیگر نیز از سورهٔ طلاق و مربوط به پرداخت نفقه و شیردادن به کودکان است: **«هرجا که خود سکونت گزینید آنها را نیز به قدر توانایی خود مسکن دهید. و اگر آبستن بودند نفقه‌شان را بدهید تا وضع حمل کنند. و اگر فرزند شما را شیر می‌دهند، مزدشان را بدهید و به وجهی نیکو با یکدیگر توافق کنید»** (طلاق، ۶).

در بین علمای ضدمشروطه دو گرایش با دو روش استدلال متفاوت وجود داشت. گروهی مدعی بودند که اطاعت از پادشاه به‌عنوان خلیفهٔ خداوند و امام مسلمانان واجب است و مسلمانان نیاز به نهاد دیگری برای قانونگذاری ندارند. گروه دوم بر آن بودند که تدوین قانون اساسی و تأسیس مجلس به معنای واگذاشتن امور مسلمانان به غیرمسلمانان و در نتیجه به زیان مسلمانان است. در چنین مجلسی از یک طرف غیرمسلمانان نماینده دارند و از طرف دیگر برخی از نمایندگان مسلمان نیز اعتقاد محکمی به اسلام ندارند. در نتیجه مسلمانان نمی‌توانند قانون چنین مجلسی را محترم بشمارند [۸۳]. تند و تیزترین انتقاد از نظام مشروطه در مقدمهٔ ترجمهٔ ترکی رساله‌ای عربی به نام کتاب سلوک المالک فی تدبیر الممالیک بیان شده است که محمدعزت پاشا (مترجم کتاب) به

سلطان عبدالحمید تقدیم کرد. به گفتهٔ نویسندهٔ مقدمه، در غرب مسیحی دو شکل حکومت یعنی دموکراسی و آریستوکراسی وجود دارد که هر دو با اصول اسلام ناسازگارند. یگانه هدف نوگرایان این است که با طرح مقوله‌هایی چون پیشرفت و اصلاحات «شیوهٔ زیست و اخلاق» ما را دگرگون سازند. فیلسوفان و ادیبان اروپایی، زیر پوشش دموکراسی و آزادی بیان، دهری‌گری و خدانشناسی را تبلیغ می‌کنند. عزت پاشا می‌نویسد دولت اسلامی برخلاف گمان اروپاییان و روشنفکران تجددخواه ما که «دهری‌گری را فضیلت می‌انگارند، نه بر اساس دموکراسی است و نه بر اساس آریستوکراسی». بنیاد دولت اسلامی توحید، قرآن و حدیث است. اطاعت از امیرمؤمنان که با انصاف حکم می‌راند و «امر به معروف و نهی از منکر» می‌کند بر همهٔ مسلمانان واجب است. محدود کردن قدرت سلطان یا محروم کردن او از اعمال قدرت، آن گونه که در دموکراسی رسم است، به معنی نادیده گرفتن قوانین و مجازات‌های شرعی است. در دولت اسلامی همهٔ مسلمانان فرزندان پیامبر و با یکدیگر برادرند. در چنین جامعه‌ای هر کس مقام و مرتبت خود را می‌شناسد و پا را از گلیم خود درازتر نمی‌کند. به گمان مقدمه‌نویس، مشورت در اسلام به معنی پذیرش مجلس و قانون اساسی نیست. [۸۴]

مخالفان قانون اساسی حاضر به پذیرش برابری همهٔ اتباع دولت در برابر قانون نبودند. نویسندهٔ یک رسالهٔ ضدمشروطه از علمای مشروطه‌خواه پرسید چرا به آیه‌هایی اشاره نمی‌کنند که در آن مشورت با غیرمسلمان صریحاً منع شده است، مثلاً «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خود را به دوستی اختیار مکنید. شما با آنان طرح دوستی می‌افکنید، حال آنکه ایشان به سخن حقی که بر شما آمده است ایمان ندارند» (ممتحنه، ۱) یا «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اهل کتاب را که دین شما را به سخره و بازی می‌گیرند و نیز کافران را به دوستی برمگزینید و اگر ایمان آورده‌اید از خدا بترسید» (المائده، ۵۷)، یا بالاخره «یهودیان و ترسایان از تو

خشنود نمی‌شوند مگر وقتی که به آیینشان گردن نهی. بگو هدایتْ هدایتی است که از جانب خدا باشد. اگر از خواست آنها پیروی کنی، هیچ یاور و مددکاری از جانب او نخواهی داشت» (بقره، ۱۲۰). رساله‌نویس سپس می‌پرسد آیا دیده‌اید که دولتی رعایای تابع خود را در حاکمیت شریک سازد؟

> سه میلیون مسلمان تابع دولت روسیه هستند. آیا این دولت هرگز می‌پذیرد که آنها در ادارهٔ امور کشور شریک باشند؟ انگلیسیان که حکومتی مشروطه دارند صدوپنجاه میلیون هندی را به زیر سلطهٔ خود درآورده‌اند. آیا هندیان هرگز نماینده‌ای در مجلس انگلستان داشته‌اند؟ [۸۵]

در نوامبر ۱۸۷۶ در آستانهٔ نگارش قانون اساسی نویسنده‌ای به نام عزت در رسالهٔ «اصول مشروطه» دیدگاه مشروطه‌خواهان را به زبانی عامه‌فهم توضیح داد. به ادعای نویسنده، دولت عثمانی دولتی اسلامی است که بنیاد آن شرع است. از این رو می‌توان گفت که دولت عثمانی در اصل دارای قانون اساسی بوده اما با گذشت زمان و به سبب رعایت نکردن اصول شرع به دولتی مستبد تبدیل شده است. اگر قانون اساسی رعایت شود، امت قادر به اصلاح کار دولت است. وظیفهٔ مجلس نظارت بر درآمدها و مخارج دولت، نظارت بر کاربست دقیق شرع و تقاضای تغییر قانون‌هایی است که با منافع کشور سازگار نباشند. وظیفهٔ مجلس نه قانونگذاری است، نه اجرای قانون و نه محدود کردن قدرت حکمران. از آنجا که وظیفهٔ مجلس بحث دربارهٔ مسائل دینی نیست، شرکت غیرمسلمانان درآن مغایرتی با اسلام ندارد. [۸۶]

همزمان با بحث‌هایی که میان مخالفان و مدافعان قانون اساسی جریان داشت، کمیسیون مدحت به کار خود ادامه می‌داد و در اواخر نوامبر ۱۸۷۶ نخستین پیش‌نویس قانون اساسی را در اختیار عبدالحمید

گذاشت. برخی از اطرافیان پادشاه چون جودت پاشا و رشدی پاشا، صدراعظم، زبان به عیب‌جویی گشودند. گروهی دیگر آشکارا با قانون اساسی به مخالفت برخاستند و هدف نهایی مدحت را تصاحب قدرت دانستند. عبدالحمید در نامه‌ای به مدحت (۲۶ نوامبر ۱۸۷۶) خواستار بررسی مجدد قانون اساسی در شورای وزیران، توجه بیشتر به حقوق و اختیارات سلطان و هماهنگی قانون اساسی با آداب و رسوم و نیازهای کشور شد. مدحت می‌خواست پیش از تشکیل کنفرانس شش قدرت بزرگ در استانبول قانون اساسی شود تصویب و به توشیح سلطان برسد. این کنفرانس قرار بود در ۲۳ دسامبر ۱۸۷۶ با شرکت نمایندگان انگلستان، فرانسه، روسیه، آلمان، اتریش ـ مجارستان و ایتالیا به منظور یافتن راه‌حلی برای «مسئلهٔ شرق» برگزار شود. در پایان نوامبر، پیش‌نویس قانون اساسی برای بازنگری به شورای وزیران ارائه شد. مدحت برای جلب رضایت سلطان عنوان نخست‌وزیر را در پیش‌نویس قانون حذف کرد و همان عنوان قدیمی صدراعظم را نگاه داشت و حق انتخاب وزیران را انحصاراً به پادشاه سپرد. بدین ترتیب مسئلهٔ مسئولیت وزیران در برابر مجلس نیز منتفی شد. در ۷ دسامبر، نسخهٔ جدید پیش‌نویس قانون اساسی به سلطان ارائه شد. عبدالحمید خواستار افزودن ماده‌ای شد که به سلطان حق انحصاری اخراج و تبعید عناصری را می‌داد که مخل «نظم و امنیت عمومی» شناخته شوند. نامق کمال و ضیا با این تقاضا سخت مخالف بودند. مدحت با وجود آنکه از خطرِ دادن چنین حقی به سلطان بخوبی آگاه بود برای آنکه توشیح قانون اساسی به تأخیر نیفتد با تقاضای عبدالحمید موافقت کرد و مادهٔ ۱۱۳ را به قانون اساسی افزود [۸۷]. به موجب این ماده: «کسانی که اخلال امنیت حکومت را کرده و موافق تحقیقات موثقهٔ ادارهٔ ضابطه جنایت آنها به ثبوت رسیده باشد اخراج و تبعید آنها از ممالک شاهانه منحصراً در ید اقتدار اعلی‌حضرت پادشاهی خواهد بود» [۸۸]. گفتنی است که نخستین

قربانیان این ماده خود مدحت و نامق کمال بودند. سرانجام در ۱۷ دسامبر ۱۸۷۶، عبدالحمید پس از اصلاحاتی جزئی متن پیش‌نویس قانون اساسی را پذیرفت و دو روز بعد مدحت پاشا را به جای محمد رشدی پاشا به صدارت برگزید. همگان بر آن بودند که فقط مدحت قادر به مبارزه با دشواری‌های سهمگین دولت عثمانی است.

در ۲۳ دسامبر ۱۸۷۶، کنفرانس «شاخ زرین» در کاخ دریاداری در محلهٔ قاسم پاشای استانبول آغاز به کار کرد. پس از سخنرانی کوتاه صفوت پاشا، وزیر امور خارجه، نمایندگان قدرت‌های اروپایی شروع به پاسخ‌گویی کردند. ناگهان طنین شلیک گلوله‌های توپ همگان را در حیرت فرو برد. صفوت پاشا از جا برخاست و اعلام کرد شلیک توپ به مناسبت اعلام قانون اساسی است: «اقدام بزرگی که در این ساعت به تحقق می‌پیوندد در حال تغییر دادن شکل حکومتی ششصدساله است» [۸۹]. نمایندگان عثمانی اعلام کردند اکنون که در عثمانی نیز حکومت قانون برقرار شد پیشنهاد قدرت‌های غربی برای انجام اصلاحات و اعطای آزادی‌های بیشتر بیهوده است. اروپاییان پس از بهت و حیرت اولیه اعلام توشیح قانون اساسی را جلوهٔ دیگری از ترفندهای عثمانیان برای فرار از تعهدات خود در قبال قدرت‌های بزرگ دانستند. [۹۰]

اختر، نشریهٔ فارسی‌زبان چاپ استانبول که رویدادهای عثمانی را بدقت دنبال می‌کرد، در شمارهٔ ۱۷ ژانویهٔ ۱۸۷۷ خود ترجمهٔ خط همایون سلطان عبدالحمید خطاب به مدحت پاشا را به چاپ رساند و در شمارهٔ ۷ فوریهٔ همان سال ترجمهٔ متن کامل قانون اساسی را انتشار داد. عبدالحمید در این خط همایون از پدرش عبدالمجید به نیکی یاد کرد و تنظیمات را که در دورهٔ او آغاز شده بود سر منشأ اصلاحات بعدی و از جمله قانون اساسی دانست. در این خط آمده است: «سستی و تدنّی که از چندی به این طرف قوت دولت علّیهٔ ما را روی داده است بیشتر از آنچه از غائله‌های خارجی حاصل شده [باشد] از جهت انحراف و بیرون رفتن از

جادهٔ استقامت در ادارهٔ امور داخله به میان آمده است.» برای آنکه «هر گروهی از تبعهٔ ما در شاهراه ترقی به طور اتحاد و معاونت یکدیگر پیش روند لازم است که از تحکمات مستبدانه و متفرعانهٔ یک شخص» جلوگیری شود و «عموم اقوام مختلفه که هیئت جمعیت ما را تشکیل کرده است از نعمت حریت و مساوات بدون استثنا بهره‌مند گردد». این همه نیز تحقق نمی‌یابد مگر «به قاعدهٔ مشروعهٔ مشورت و مشروطیت». سلطان سپس می‌افزاید «قانون اساسی که در این باب لازم بود تنظیم بشود در انجمن مخصوص سرآمدان وزرا و صدور علما و دیگر رجال و مأمورین دولت علّیهٔ ما مذاکره و ترتیب شده» و مواد آن محافظ «حقوق خلافت کبرای اسلامیه و سلطنت سنیهٔ عثمانیه و حریت و مساوات عثمانیان و مسئولیت و صلاحیت وکلا و مأمورین و حق و حقوق مجلس عمومی و استقلال کامل محاکم و صحت موازنهٔ ملیه و حقوق مرکزیهٔ اداره‌های ولایتی است». عبدالحمید در پایان خط همایون خطاب به مدحت می‌گوید «این قانون اساسی را قبول و تصدیق کرده به شما فرستادیم که برای دستورالعمل بودن آن الی ماشاءاللّٰه تعالی در اطراف ممالک عثمانیه اعلان کرده و قوانین و نظاماتی را که در ضمن آن نوشته شده است هرچه زودتر تنظیم و اتمام» کنید.[۹۱]

قانون اساسی عثمانی در ۱۰ فصل و ۱۱۹ اصل تنظیم شد. فصل اول با عنوان «ممالک دولت عثمانیه» اصل‌های اول تا هفتم را در بر می‌گیرد. به موجب اصول این فصل «سلطنت سنیهٔ عثمانیه» حق «بزرگترین اولاد از سلالهٔ آل‌عثمان» است (اصل ۳) که مقام «خلافت کبرای اسلامیه» را داراست. «شخص اعلی‌حضرت پادشاهی مقدس و غیرمسئول» است (اصل ۵). «اصل و نصب وکلا (منظور وزراست)» و «عقد معاهدات با دول خارجه و اعلان جنگ و صلح و فرمانفرمایی حرکات عسکریه ... و عقد و تعطیل مجلس عمومی و در عین لزوم ابطال کردن آن» از حقوق مقدسهٔ پادشاهی به‌حساب می‌آید (اصل ۷). فصل دوم با عنوان «حقوق

عمومیهٔ تبعهٔ دولت عثمانیه» شامل اصل‌های ۸ تا ۲۶ است. به موجب اصل هشتم تمام اهالی کشور از هر دین و مذهب تبعهٔ عثمانی محسوب می‌شوند. آزادی شخصی اتباع عثمانی به رسمیت شناخته می‌شود: «کافهٔ عثمانیان مالک حریت شخصیه بوده و مکلف هستند بر اینکه تجاوز به حقوق حریت دیگران نکنند» (اصل ۹). «حریت شخصیه از هرگونه تعرض» مصون است (اصل ۱۰). آزادی دینی اتباع عثمانی به رسمیت شناخته می‌شود (اصل ۱۱). «مطبوعات در دایرهٔ قانون» آزادند (اصل ۱۲). همهٔ عثمانیان «در حضور قانون در حقوق و وظایف مملکت به غیر از احوال دینیه و مذهبیه» مساوی و برابرند (اصل ۱۷). مسکن و منزل افراد از تعرض مصون است و «به هیچ سببی به زور داخل منزل کسی نمی‌توان شد» (اصل ۲۲). شکنجه ممنوع است: «اشکنجه و هرگونه اذیت کلیتاً و قطعیاً ممنوع است» (اصل ۲۶). فصل سوم با عنوان «وکلای دولت» اصل‌های ۲۷ تا ۴۱ را دربرمی‌گیرد. اصل ۲۸، دربارهٔ انتصاب صدراعظم، شیخ‌الاسلام و وزراست: «منصب جلیل صدارت و مشیخت اسلامیه از جانب پادشاهی ... محول می‌شود و مأموریت‌های سایر وکلا (وزرا) نیز به ارادهٔ شاهانه اجرا می‌شود.» اصل بعدی دربارهٔ هیئت دولت است. «مجلس وکلا (وزرا) تحت ریاست صدراعظم منعقد گردیده و مرجع کارهای مهم و عمدهٔ داخلی و خارجی است.» وزرا در پهنهٔ مأموریت خود مسئول‌اند (اصل ۳۰). اصل ۳۱ به حق شکایت اعضای مجلس از وزرا می‌پردازد. اتباع عثمانی با وزرا در دعواهایی که به حوزهٔ فعالیت وزیر مربوط نمی‌شود برابرند (اصل ۳۳). داور نهایی در اختلافات میان وزرا و مجلس (هیئت مبعوثان) پادشاه است (اصل ۳۵). در صورت استیضاح، وزیر یا نمایندهٔ او باید در مجلس حاضر شود و «سؤال‌هایی را که ایراد می‌شود جواب بگوید» (اصل ۳۸). مسئولیت مأموران دولت در حد قانون تعیین و ادعای مأمور معذور باطل شناخته شد: «اگرچه احترام و تمکین هر مأموری از آمر و بزرگ خود لازم است

ولی اطاعت او باید به اندازه‌ای باشد که قانون آن را معین کرده است. در کارهایی که خلاف قانون باشد اطاعت آمر مأمور را مدار استخلاص از مسئولیت نتواند بود» (اصل ۴۱). فصل چهارم دربارهٔ «مجلس عمومی» و دربرگیرندهٔ اصل‌های ۴۲ تا ۵۹ است. اساس قوهٔ مقننه مجلس عمومی است که دارای «دو هیئت جداجدا»ست به نام «هیئت اعیان» (سنا) و «هیئت مبعوثان» (مجلس). دو مجلس همزمان برگزار می‌شوند: «یکی از این هیئت‌ها در زمانی که دیگری مجتمع نباشد منعقد نمی‌گردد» (اصل ۴۳). مجلس با حضور پادشاه یا نمایندهٔ او و صدراعظم افتتاح می‌شود (اصل ۴۵). اعضای مجلس آزادند که نظر خود را بیان کنند و «هیچ‌کدام از ایشان در تحت قید هیچ‌گونه وعده و وعید و دستورالعملی نتواند بود» (اصل ۴۷). شرایط سلب مصونیت از نمایندگان در اصل ۴۸ تعیین شده است. اگر نماینده‌ای به خیانت، رشوه‌خواری یا نقض قانون اساسی متهم شود فقط در صورتی از آن شخص «صفت اعضایی زایل می‌شود» که «متهم بودن او به اکثریت مطلقهٔ دو ثلث اعضای موجودهٔ هیئت» تصویب شده باشد. پیشنهاد قوانین از وظایف هیئت دولت است (اصل ۵۳). هیئت اعیان و هیئت مبعوثان نیز می‌توانند «در خصوص کارهایی که در دایرهٔ تکلیف هیئتی آنهاست استدعای تأسیس قانونی یا تبدیل یکی از قوانین موجود را بنمایند». در چنین صورتی صدراعظم پس از کسب اجازه از پادشاه شورای دولت را مأمور تدوین قانون می‌کند. فصل پنجم دربرگیرندهٔ اصل‌های ۶۰ تا ۸۰ است و با آنکه اسما به «هیئت اعیان» اختصاص دارد به کردوکار قوهٔ مقننه، نحوهٔ انتخاب اعضای دو مجلس و اختیارات دو هیئت می‌پردازد. رئیس هیئت اعیان «به‌طور مستقیم از جانب اعلی‌حضرت پادشاهی نصب می‌شود» (اصل ۶۰). عضویت در هیئت اعیان (سنا) «دائمی و مادام‌الحیات» است (اصل ۶۲). هیئت اعیان لایحه‌های پیشنهادی مبعوثان را بررسی می‌کند و اگر در آنها چیزی مخالف با «امور دینیه و حقوق سنیهٔ اعلی‌حضرت پادشاهی» و

همچنین «حریت و آزادی و احکـام قـانون اسـاسی و تـمامیت مـلکیت دولت و امنیت داخلیهٔ مملکت» ببیند نظر خود را نوشته و لایحه را برای بازنگری و اصلاح به «هیئت مبعوثان» پس می‌فرستند (اصل ۶۴). تعداد نمایندگان «هیئت مبعوثان» یک نماینده برای هر «پنجاه هزار نفر ذکور از تبعهٔ عثمانیه» بود (اصل ۶۵). انتخاب نمایندگان «به قاعدهٔ رأی پنهانی» صورت می‌گیرد. (اصل ۶۶). اصل ۶۸ ده گروه را از حق نمایندگی محروم کرد (کسانی که تبعهٔ عثمانی نباشند، ترکی بلد نباشند، ورشکستگان به تقصیر، کسانی که از حقوق مدنی محروم شده باشند و غیره). انتخابات «هیئت مبعوثان» هر چهار سال یک بار برگزار می‌شود و «دوبار انتخاب کردن یک مبعوث جـایز است» (اصـل ۶۹). قـانون اسـاسی مـصونیت قضایی نمایندگان مجلس را به رسمیت شناخت (اصل ۷۹). فـصل ششـم دربرگیرندهٔ اصل‌های ۸۱ تا ۹۱ است و به «محاکـم» اخـتصاص دارد. در این بخش چندگانگی نظام حـقوقی عـثمانی بـه رسـمیت شـناخته شـد. «دعواهایی که میان اشخاص و حکومت باشد بـه مـحکمه‌های عـمومی راجع است» (اصل ۸۵). دادگاه‌های شرعی و نظامی نیز مشروعیت خود را دارند (اصل ۸۷). اصل ۸۶ استقلال دادگاه‌ها را اعلام کرد: «محکمه‌ها از هرگونه مداخله آزاد و وارسته‌اند». فـصل هـفتم اصـول ۹۲ تـا ۹۵ را دربرمی‌گیرد و به تشکیلات و وظایف «دیوان عالی» می‌پردازد. شـمار اعضای دیوان عالی سی نفر است. «ده نفر آنها از هیئت اعیان و ده نفر از شورای دولت و ده نفر از رؤسا و اعـضای مـحکمهٔ تـمیز و اسـتیناف» برگزیده می‌شوند. وظیفهٔ این دیوان «رسیدگی به محاکمهٔ رؤسا و اعضای محکمهٔ تمیز است و کسانی کـه بـر ضـد شـخص پـادشاهی و حـقوق پادشاهانه حرکتی کنند و دولت را به یک حال خطرناکی بیندازند» (اصل ۹۲). فصل هشتم اصول ۹۶ تا ۱۰۷ را دربرمی‌گیرد و به مالیه اختصاص دارد. در این بخش تشکیل دیوان محاسبات پـیش‌بینی شـده است. ایـن دیوان دوازده عضو مُدام‌العمر دارد که به ارادهٔ پادشاه انـتخاب مـی‌شوند.

این دیوان هر سه ماه یک بار اوضاع مالیاتی را از طریق صدراعظم «به عرض حضور اعلی‌حضرت پادشاهی می‌رساند» (اصل ۱۰۵). رسیدگی به بودجه یا «موازنهٔ عمومیه» از وظایف مجلس عمومی است (اصل ۹۸). فصل نهم اصول ۱۰۸ تا ۱۱۲ را شامل می‌شود و به ولایات اختصاص دارد. در این بخش پیش‌بینی شده است که در ولایات نیز «مجالس عمومیهٔ ولایات» برای مذاکره دربارهٔ «تنظیم طرق و معابر و تشکیل صندوق‌های اعتباری، آسان کردن صنایع و تجارت و زراعت و انتشار تربیت» تشکیل شود. آخرین فصل «مواد شتی» (اصول پراکنده) نام دارد و اصول ۱۱۳ تا ۱۱۹ را دربر می‌گیرد. اصل ۱۱۴ «تحصیل مرتبهٔ اول معارف را برای همهٔ اتباع عثمانی اجباری اعلام کرد». اصل ۱۱۵ اصول قانون اساسی را تعطیل‌ناپذیر خواند و اصل ۱۱۷ پیش‌بینی کرد که در صورت لزوم تغییر قانون اساسی «آنچه متعلق به امور عدلیه است تعیین معنی آن به محکمهٔ تمیز راجع است و آنچه متعلق به ادارهٔ ملکیه دارد به شورای دولت و آنچه از همین قانون اساسی است به هیئت اعیان» مربوط می‌شود.

عمر نخستین قانون اساسی و دولت مشروطه بسیار کوتاه بود. نخستین جلسهٔ مجلس در ۱۹ مارس ۱۸۷۷ افتتاح شد و پنجاه‌وششمین و بازپسین جلسهٔ آن در ۲۸ ژوئیهٔ ۱۸۷۷ برگزار شد[۹۲]. مجلس دوم که در ۱۹ دسامبر ۱۸۷۷ آغاز به کار کرد سرکش‌تر از مجلس اول از کار درآمد و دو ماه بعد در ۱۴ فوریهٔ ۱۸۷۸ به دستور سلطان عبدالحمید تعطیل شد[۹۳]. از این تاریخ به بعد قانون اساسی و مجلس به مدت سی سال از صحنهٔ سیاسی کشور محو شدند. نخستین گام عبدالحمید در راه برقراری سیادت یکه‌تازانهٔ خود کنار گذاشتن مدحت پاشا بود. مدحت پاشا در ۱۹ دسامبر ۱۸۷۶ به صدارت رسید و یک ماه و نیم بعد درحالی‌که هنوز مجلس افتتاح نشده بود از کار برکنار و به موجب مادهٔ ۱۱۳ قانون اساسی تبعید شد. اختر در شمارهٔ ۷ فوریهٔ ۱۸۷۷ نوشت:

پریروز در ساعت پنج از دسته گذشته مدحت پاشا از جانب مابین همایون احضار شده و به نحوی که در دستخط همایون مصرح است قرار تبعید و اخراج او از ممالک شاهانه به موجب ارادهٔ سنیه به او تبلیغ شده و پس از آن خود او و دو نفر یاور و دو نفر چاووش (وکیل) او را برداشته به واپور (کشتی بخار) عزالدین نام گذاشته‌اند ... و چون خودش برندیزی را که از ممالک ایتالیاست اختیار نموده او را به سمت برندیزی حرکت داده‌اند.

در پی ناخشنودی روزنامه‌های اروپایی از خودسری سلطان، وزارت خارجهٔ عثمانی در تلگرامی برکناری صدراعظم را بدین‌گونه توضیح داد:

چون اطوار و حرکت‌های بی‌قاعدهٔ مدحت پاشا باعث برداشته شدن امنیت و اعتماد گردیده بود بنابراین موافق حکم مادهٔ ۱۱۳ قانون اساسی از صدارت معزول گردید و از ممالک شاهانه اخراج ... شد. این مطلب به هیچ وجهی باعث تغییر یافتن احکام ارادت پادشاهی دربارهٔ مجری شدن قانون اساسی نبوده [و] پلیتیک دولت نیز بدین وسیله تغییرپذیر نمی‌شود.[۹۴]

عبدالحمید در مدت یک ماه و نیم صدارت مدحت پاشا تقریباً در تمام زمینه‌ها با او اختلاف داشت. او از لحن انتقادی روزنامه‌ها نگران بود و آن را نتیجهٔ سیاست آزادمنشانهٔ مدحت می‌دانست و روابط دوستانهٔ او با بقایای نوعثمانیان بویژه نامق کمال و ضیا بیگ را برنمی‌تافت. جاروجنجالی که نامق و ضیا بر سر مادهٔ ۱۱۳ قانون اساسی به راه انداختند خشم عبدالحمید را برانگیخت و به همین دلیل هیچ‌یک از آن دو اجازه نیافتند نامزد نمایندگی مجلس شوند. از آنجا که عبدالحمید خواستار دورکردن ضیا از پایتخت بود، مدحت به ناگزیر ضیا را با لقب پاشا به حکمرانی سوریه برگماشت. ضیا در راه سوریه با یک روزنامهٔ محلی مصاحبه‌ای جنجالی کرد و بر آن شد که در حکومت مشروطه مقام

سلطنت جنبهٔ صوری دارد. بازتاب سخنان ضیا در روزنامه‌های استانبول بر بدگمانی عبدالحمید افزود، بویژه آنکه دشمنان مدحت بر آن بودند که ضیا محال است بدون اجازه و موافقت مدحت چنین جسارتی کرده باشد. بدخواهان مدحت می‌گفتند او تاکنون دو سلطان را برکنار کرده و هدف واقعی‌اش از مشروطیت نیز برانداختن سلطنت عثمانی، اعلام جمهوری و دستیابی به قدرت است. کاردانی مدحت در سیاست خارجی و داخلی و محبوبیت او در محافل گوناگون بر بدبینی و حسادت عبدالحمید می‌افزود. [۹۵]

در پایان کنفرانس شاخ زرین، قدرت‌های اروپایی سفیران خود را از استانبول فراخواندند و روسیه ۱۹۰ هزار سرباز در مرزهای عثمانی متمرکز کرد. مدحت با صرب‌ها وارد مذاکره شد و زمینهٔ صلحی را فراهم آورد که اندکی پس از برکناری او تحقق یافت. پایداری مدحت در برابر اولتیماتوم قدرت‌های اروپایی او را به نماد مقاومت در برابر دیپلماسی زور و تهدید تبدیل کرد. او با در پیش گرفتن سیاستی آشتی‌جویانه در قبال یونانیانِ تابع عثمانی از وحدت عثمانیان در برابر خطر خارجی دفاع کرد. [۹۶]

اولین جلسهٔ مجلس مطابق دستور قانون اساسی در «سرای همایونی سلطانی» با حضور نمایندگان سلطان، صدراعظم، وزرا، اعیان، روحانیان مسلمان و غیرمسلمان و سفیران خارجی رسماً افتتاح شد و سعید پاشا «منشی اول حضور مابین همایون» نطق پادشاه را «به سلاست و بلاغت تمام قرائت نمود» [۹۷]. گشایش سریع مجلس پیامد دوراندیشی مدحت بود. او، پیش از برکنار شدن و همروند با تدوین قانون اساسی، قانون موقت انتخابات را نیز در اکتبر ۱۸۷۶ تدوین کرده بود. بر اساس این قانون صد و سی نمایندهٔ مجلس را اعضای شوراها و ولایات و سنجاق‌ها برمی‌گزیدند که خود آنها را مردم محل انتخاب کرده بودند. باب عالی تعداد نمایندگان هر ولایت را تعیین می‌کرد و والی محل

به اختیار خود درصد نمایندگان مسلمان و غیرمسلمان را مشخص می‌نمود. ولایت‌های خودمختار چون مصر که نظام حکومتی خاص خود را داشتند به مجلس نماینده نمی‌فرستادند. لبنان و کرت نیز که خواستار خودمختاری بودند از اعزام نماینده خودداری کردند. استانبول که ولایت محسوب نمی‌شد و وضعیتی ویژه داشت از طریق انتخاباتی دومرحله‌ای ده نماینده به مجلس فرستاد (پنج مسلمان و پنج غیرمسلمان)[۹۸]. افکارعمومی چنان نگران جنگ با روسیه بود که انتخابات در بی‌تفاوتی کامل برگزار شد. یک ماه پس از افتتاح مجلس، در ۲۴ آوریل ۱۸۷۷ ارتش روسیه در چند جبهه خطوط دفاعی عثمانیان را درهم شکست و در آناتولی و بالکان پیشروی کرد. سه ماه بعد جنگ با شکست کامل عثمانیان پایان گرفت. نیروهای روسی پشت دروازه‌های استانبول خیمه زدند و شایع شد که سلطان برای آنکه اسیر نشود به بورسا در آسیای صغیر خواهد رفت[۹۹]. در تمام این مدت نمایندگان مجلس به بحث و جدل دربارهٔ سیاست کلی کشور، علت‌های شکست و انتقاد از فرماندهان ارتش ادامه دادند و مجلس به مهمترین عرصهٔ بروز ناخشنودی‌های مردم تبدیل شد. در ۲۲ مه ۱۸۷۷ نمایندگان مجلس به اتفاق آرا خواستار محاکمهٔ محمود ندیم پاشا شدند. در همان روز نود نماینده تقاضا کردند مدحت به کشور بازگردد و مجدداً به مقام صدارت برسد. عبدالحمید به این درخواست‌ها توجهی نکرد. دو روز بعد چندین هزار طلبه مجلس را محاصره کردند و در اعتراض به از دست رفتن اردهان خواهان برکناری سرعسکر و محاکمهٔ او شدند. احمد وفیق پاشا، رئیس مجلس، به آنان اطمینان داد که مسئله را پیگیری خواهد کرد. طلاب ضمن پراکنده شدن اعلام کردند روز بعد به مسجد فاتح خواهند رفت. عبدالحمید، نگران از گسترش دامنهٔ اعتراض‌ها همان شب حکومت نظامی اعلام کرد و چون دامنهٔ اعتراض‌های نمایندگان بالا گرفت مجلس را منحل کرد به این امید که نمایندگان مجلس آینده مطیع‌تر باشند.[۱۰۰]

مجلس دوم در ۱۹ دسامبر ۱۸۷۷ با قرائت نامهٔ همایون توسط «جناب دولت‌مآب سعید پاشا» دور از هیاهو و شور و شوق عمومی افتتاح شد. نمایندگان مجلس دوم مواضعی انتقادی‌تر اتخاذ کردند و حاضر به پذیرش نقش فرمایشی امضاکنندهٔ تصمیمات سلطان نشدند. آنها در پاسخ خود به نامهٔ همایون آشکارا از شیوهٔ ادارهٔ جنگ و بی‌کفایتی و فساد برخی از وزیران و کارمندان عالی‌رتبه انتقاد کردند. در ۳ فوریهٔ ۱۸۷۸، گروهی از نمایندگان طرح استیضاح پنج وزیر از جمله احمد حمدی پاشا، صدراعظم، را به مجلس ارائه کردند و خواستار محاکمهٔ گروهی از فرماندهان ارتش به دلیل بی‌کفایتی در ادارهٔ جبهه‌های جنگ شدند [۱۰۱]. عبدالحمید، احمد حمدی پاشا را برکنار کرد و احمد وفیق پاشا، رئیس مجلس اول، را با عنوان نخست‌وزیر به ریاست دولت برگزید. این انتخاب و به کار بردن عنوان نخست‌وزیر تأثیر معکوسی بر نمایندگان داشت و شماری از آنها بر آن شدند که، چون در قانون اساسی عنوان نخست‌وزیر وجود ندارد، تصمیم سلطان مغایر با قانون اساسی است [۱۰۲]. در ۱۳ فوریه، در شورای بزرگی که در کاخ ییلدیز برای بحث دربارهٔ ورود ناوگان بریتانیا به دریای مرمره بر پا شده بود، عبدالحمید جویای نظر نمایندگان شد. یکی از نمایندگان به نام آسترجی حاجی احمد، رئیس صنف آستردوزان، خطاب به سلطان گفت: «شما نظر ما را دیر جویا می‌شوید، می‌بایست آن زمان که هنوز امکان دفع خطر وجود داشت کاری می‌کردید. مجلس در برابر وضعیتی که در آن هیچ دخالتی نداشته خود را از هرگونه مسئولیتی مبرا می‌داند» [۱۰۳]. در تاریخ ششصدسالهٔ عثمانی این نخستین بار بود که مردی برخاسته از میان عوام در حضور جمع اقتدار سلطان را به چالش می‌گرفت. عبدالحمید خشمگین از این جسارت گفت در این شرایط آمادهٔ هرگونه فداکاری است و از آنجا که اعتدال و ملایمت ظاهراً کارساز نیست او ناگزیر است راه و رسم پدربزرگش، سلطان محمود دوم، را در پیش گیرد. روز بعد

فرمان انحلال مجلس صادر شد و حاجی احمد و چند نمایندهٔ تندروِ دیگر بازداشت شدند. عبدالحمید قصد داشت آنها را به دادگاه نظامی بسپارد، اما احمد وفیق پاشا او را متقاعد ساخت که عاقلانه‌تر این است که آنها را به حوزه‌های انتخابی‌شان بازگرداند[۱۰۴]. روز ۱۵ فوریه دولت از ده نمایندهٔ شاخص مجلس خواست تا به ولایت‌های خود بازگردند. ترجمهٔ «اعلان رسمی» تعطیل مجلس در شمارهٔ ۲۰ فوریهٔ ۱۸۷۸ اختر به این شکل به چاپ رسید:

> چون اوضاع حاضره مساعد نیست که مجلس عمومی وظایف خود را تماماً ایفا نماید و موافق مدلول قانون اساسی تمدید و یا تنقیض مدت اجتماع مجلس مذکور به اقتضای وقت از جمله حقوق مقدسهٔ اعلی‌حضرت شهریاری است ... لهذا مقتضای جلیل امر و فرمان اعلی‌حضرت پادشاهی این است که تعطیل شدن مجلس اعیان و مبعوثان به هیئت مجموعه و رؤسای آنها تبلیغ شده از مساعی حمیت‌مندانه و کارآشنایی ایشان ... خشنودی خاطر همایون بیان مؤکد شود.[۱۰۵]

یکی از شایعات رایج در آن دوره این بود که برانداختن حکومت مشروطه پیش‌شرط روس‌ها برای صلح با عثمانی بوده است. راست این است که روس‌ها همواره مخالف حکومت مشروطه بودند. آنها این حکومت را مانعی در راه گسترش هدف‌های خود در بالکان می‌شمردند و وجود آن را در همسایگی خود برنمی‌تافتند. بازگشت شتابزدهٔ سرمترجم سفارت روسیه به استانبول برای مذاکره دربارهٔ آتش‌بس این گمان را دامن زد که برچیده شدن بساط مشروطیت پیش‌شرط روسیه برای مذاکره بوده است، اما هیچ مدرکی در این باره در دست نیست.[۱۰۶]

بدین ترتیب، نخستین تجربهٔ حکومت مشروطه در امپراتوری عثمانی به پایان رسید. وضع در جبهه‌ها چنان وخیم بود که تعطیل مجلس اعتراضی برنینگیخت. عبدالحمید نیز وانمود کرد که، به محض فراهم

آمدن شرایط مساعد، مجلس و قانون اساسی را احیا خواهد کرد. او هرگز رسماً قانون اساسی را لغو نکرد و به مدت سی سال متن قانون اساسی مرتب در سالنامهٔ رسمی کشور منتشر می‌شد. بر نخستین مجلس عثمانی خرده گرفته‌اند که نمایندگان آن بیشترِ وقت خود را به جای قانونگذاری صرف انتقاد از دولت و فرماندهان نظامی کردند. اما از یاد نباید برد که قانون اساسی عثمانی امکان چندانی برای قانونگذاری به نمایندگان نمی‌داد و ابتکار پیشنهاد قانون‌های جدید با سلطان و دولت بود. افزون بر این، در شرایطی که سپاهیان روس به صدکیلومتری استانبول رسیده بودند، طبیعی است که یافتن مسئولان این شکست خفت‌بار دلمشغولی اصلی نمایندگان باشد.

دلایل واقعی شکست نخستین تجربهٔ حکومت قانون در عثمانی را باید در نبود طبقهٔ متوسط نیرومند و آگاه، ترکیب قومی کشور و ضعف همبستگی ملی، کارشکنی‌های قدرت‌های خارجی و بویژه روسیه، روحیهٔ خودکامهٔ عبدالحمید و بی‌تجربگی نمایندگان مجلس جست. نیازی برکس بر آن است که مجموعه‌ای از عوامل سبب شدند که ترکان، دست‌کم در آغاز، سیادت یکه‌تازانهٔ عبدالحمید را بپذیرند. مهمترین این عوامل، به گمان وی، دست‌اندازی غرب بر سرزمین‌های اسلامی و تبدیل ترکیهٔ عثمانی به یگانه پشتیبان مسلمانان بود. ورشکستگی اقتصادی کشور که توده مردم آن را نتیجهٔ سیاست‌های رهبران تنظیمات و مشروطه‌خواهان می‌دانستند و سادگی و زاهدمنشی عبدالحمید از دیگر عوامل محبوبیت سلطان در بین اتباعش بود [۱۰۷]. با برکناری مدحت و تعطیل مجلس درواقع دورهٔ پاشاهای اصلاح‌طلب تنظیمات و روزگار سروری باب عالی به پایان رسید و پس از چند دهه مرکز قدرت از باب عالی به کاخ پادشاه منتقل شد.

فصل چهارم

عبدالحمید دوم و ترکان جوان

عبدالحمید دوم سلطنت مشروطه‌ای را که نوعثمانیان و مدحت پاشا چارهٔ دردهای امپراتوری می‌دانستند به سلطنت مطلقه تبدیل کرد. او تا سال ۱۸۸۰ هنوز گهگاه وعدهٔ گشایش مجلس را می‌داد اما اندک اندک فکر هرگونه گشایش فضای سیاسی کشور را از سر به در کرد. نخستین رویدادی که عبدالحمید را به این سمت راند تلاش کودتاگونهٔ یکی از نوعثمانیان به نام علی سعاوی بود. روز ۲۰ مه ۱۸۷۸، سعاوی گروهی را در مقابل کاخ چراغان که مراد پنجم، سلطان پیشین، در آن زندانی بود گرد آورد. گروهی دیگر از کنارهٔ بسفور به آنان پیوستند و به کاخ حمله کردند. شورشیان پس از کشتن محافظان کاخ کوشیدند مراد را قانع کنند که عبدالحمید را از سلطنت خلع کند. خبر به عبدالحمید رسید و نیروهای وفادار به سلطان به کاخ چراغان یورش بردند. بازاریان با شنیدن صدای تیراندازی به تصور اینکه سپاهیان روس وارد شهر شده‌اند بازار را تعطیل کردند و استانبول به آشوب کشیده شد. علی سعاوی در درگیری‌ها کشته و شورشیان تسلیم شدند[۱]. این ماجرا که در تاریخ عثمانی «واقعهٔ چراغان» نام گرفته است بر بحران سیاسی کشور افزود و عبدالحمید را واداشت که در عرض مدتی کوتاه سه بار صدراعظم عوض کند. اما مهمترین پیامد این کودتای ناکام برهم خوردن تعادل روحی سلطان بود. عبدالحمید، که از نوجوانی شخصیتی شکننده داشت، پس از این ماجرا از

همه چیز و همه کس می‌هراسید. سفیر فرانسه در استانبول در گزارشی به وزارت امور خارجه نوشت: «بیماری واقعی سلطان ترس است»[۲]. هانری لایارد، سفیر انگلستان، نیز در دیداری که پس از «واقعهٔ چراغان» با سلطان داشت او را بسیار افسرده و گرفتار بی‌خوابی و سردردهای مزمن یافت. به روایت لایارد، چهار روز پس از این دیدار، عبدالحمید او را از نو به کاخ فرامی‌خواند و با اضطراب از او تضمین می‌خواهد که، در صورت پیش آمدن وضعیتی خطرناک، انگلستان امنیت او و خانواده‌اش را تأمین کند.[۳]

۱. استقرار سلطنت مطلقه

پس از «واقعهٔ چراغان» عبدالحمید کاخ دلمه باغچه را ترک کرد و در کاخ کوچکی به نام ییلدیز اقامت گزید که بر روی تپه‌های سر سبز مشرف به بسفور بنا شده بود. ییلدیز پس از استقرار سلطان به‌کلی دگرگون شد. ساختمان‌های جدید در آن بنا کردند و دیوارهایش را چنان بالا بردند که به گفتهٔ یکی از معاصران فقط «پرندگانی که واقعاً به بال‌های خود مطمئن بودند جرئت می‌کردند برفراز آن پرواز کنند»[۴]. دو دیوار دیگر نیز در داخل محوطهٔ کاخ برای جدا کردن باغ و محل اقامت سلطان از دیگر قسمت‌ها ساخته شد. حاجی پیرزاده، جهانگرد ایرانی که در دههٔ ۱۸۸۰ در بازگشت از سفر اروپا به استانبول رسید، در توصیف ییلدیز نوشته است:

خانه و سرای سلطنتی که سلطان محمود و سلطان مجید و سلطان عبدالعزیز می‌نشستند را میمون ندانسته و به‌کلی آنجا را ترک نموده به قدر هزار قدم از لب دریا و بغاز دورتر در بالای یک بلندی که مشرف بر دریای مرمره و بغاز است [ساکن شده] و آن عمارت را یلدوز می‌گویند. [۵]


عبدالحمید دوم

پیرزاده دربارهٔ روحیهٔ پرهراس عبدالحمید می‌نویسد:

حیف و افسوس که وزرای عصر سلطان عبدالعزیز مرحوم بی‌ادبی و جسارت و قساوتی که در کشتن سلطان عبدالعزیز نمودند اسباب اندیشه و خوف و واهمهٔ اعلی‌حضرت سلطان عبدالحمید شده و حالا این بیچاره از وزرای خود و نزدیکان خود اندیشهٔ کامل دارد .... به‌طوری شدت احتیاط و واهمه بر او مستولی شده که هر سالی دو دفعه از سرای سلطنتی خود به هوس و تفرج بیرون نمی‌آید و گردش و سواری نمی‌کند مگر اینکه روزهای جمعه برای نماز به مسجدی که پهلوی سرای خود ساخته و اسم آن را جامع نور لامع نهاده می‌آید و نماز گزارده بعد از نماز فوراً به سرای خود مراجعت نموده تا هفتهٔ دیگر به جایی حرکت نمی‌کند ... و شب‌ها در منزل و سرای خود دو سه مرتبه جای خود را از ترس و واهمه تغییر می‌دهد که مبادا کسی قصد کشتن او را نماید. [۶]

اندک اندک جمعیت ییلدیز به شش هزار نفر رسید. عبدالحمید، که خود

را در ییلدیز زندانی کرده بود، با صبر و حوصله جزئیات امور کشور را تحت نظر داشت. به روایتی، او روزانه هزار و دویست نامه و سند و مدرک دولتی را می‌خواند و امضا می‌کرد[۷]. عبدالحمید خیلی زود دریافت که در تصمیم‌گیری‌های سیاسی باید به پدیدهٔ تازه‌ای به نام افکار عمومی توجه کند. از دورهٔ تنظیمات به بعد به دلیل انتشار روزنامه‌ها و نشریه‌های غیردولتی، گسترش شبکهٔ مدارس غیردینی و شکل‌گیری قشر جدید روشنفکران و درپی ارتباط گسترده با جهان خارج و پدید آمدن شبکه‌های جدیدی چون انجمن‌های فرهنگی و خیریه، باشگاه‌های ورزشی و قرائتخانه‌ها کانون‌های جدیدی پدید آمد که می‌توانست بر افکار و روحیات مردم تأثیر بگذارد. عبدالحمید تصمیم گرفت که از جزئیات رویدادها، بحث‌ها و فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در چهارگوشهٔ کشور باخبر شود. بدین منظور در دههٔ ۱۸۸۰ ادارهٔ ویژه‌ای به‌نام «امور خُفیه» در ییلدیز ایجاد شد که درواقع سازمان اطلاعات و امنیت کشور بود. شهر استانبول به بیست ناحیهٔ اطلاعاتی تقسیم شد و خفیه‌نویسان و خبرچینان از طریق گزارش‌هایی که به آنها «ژورنال» می‌گفتند اخبار و شایعات روز را به اطلاع سلطان می‌رساندند. شخصیت‌های مهم کشوری چون صدراعظم، شیخ‌الاسلام، درباریان، شاهزادگان و بستگان سلطان و مراکز تجمع چون مدارس دینی، تکیه‌ها و زاویه‌های درویشان، مدارس نظامی و قهوه‌خانه‌ها تحت مراقبت شدید بودند. سایهٔ «سلطان غایب» که دیگر هیچ‌کس او را نمی‌دید بر همه جا گسترده بود. حاجی پیرزاده جوّ هراس‌آلود استانبول را این‌گونه توصیف می‌کند:

> چنان بر مردم و رجال دولت و وزرای خود مسلط است که ابداً یکی از آنها جرئت ندارد به خانهٔ همدیگر دید و بازدید یا در مجلس نجوا و سر به گوش همدیگر بنماید. چرا که در جمیع مجالس جاسوس و آدم مخفی

از جانب اعلی‌حضرت حاضر است و از برای سلطان خبر می‌برد که امروز کی چه گفت و کی چه کرد و کی چه خیال دارد ... در این صورت جمیع مردم شهر اسلامبول از اعلی و ادنی به احتیاط و معقولیت حرکت کرده کسی با کسی آمیزش زیاد نمی‌کند.[۸]

هراس عبدالحمید چندان هم بی‌پایه نبود. او در مدت سی و یک سال سلطنت خود از سه کودتا و دو سوء قصد جان به‌در برد. عبدالحمید از عکس و عکاسی نیز به عنوان وسیلهٔ آگاهی و خبرگیری از امور کشور استفاده می‌کرد. او بر آن بود که پشت ظاهر هر عکس پیامی نهفته است و از آغاز دههٔ ۱۸۸۰ عکاسانی به سراسر کشور اعزام کرد تا از رویدادهایی چون مهمانی‌ها و جشن‌ها، مراسم افتتاح راه‌ها و ایستگاه‌های قطار و غیره عکس بگیرند. در بایگانی ییلدیز سی هزار کلیشه گرد آمد. عبدالحمید خود را قیافه‌شناس می‌دانست و بر آن بود که با مشاهدهٔ عکس‌ها به حالات و روحیات اتباع خود پی می‌برد.[۹]

اما فقط آگاهی از افکار عمومی کافی نبود. مهم این بود که از رواج اندیشه‌های خطرناک جلوگیری شود. سانسور ابداع عبدالحمید نبود و در قانون مطبوعات ۱۸۵۷ و ۱۸۶۵ نظارت بر کلیهٔ نشریات و کتاب‌ها پیش‌بینی شده بود، ولی در دورهٔ عبدالحمید این نظارت جنبه‌ای نظام‌مند و فراگیر پیدا کرد و دایرهٔ ویژه‌ای برای این کار در وزارت معارف تشکیل شد. همهٔ آثار چاپی از روزنامه و هفته‌نامه و ماهنامه گرفته تا کتاب و حتی فرهنگ لغت می‌بایست از سد سانسور بگذرند. نویسندگان وابسته به نوعثمانیان چون نامق کمال و ضیا بیگ ممنوع‌القلم شدند و کتاب‌هایشان جمع‌آوری شد. انتشار آثار برخی از نویسندگان اروپایی چون راسین، ولتر، روسو، هوگو و زولا ممنوع گشت. ادارهٔ خاصی برای بررسی نشریات خارجی تشکیل شد و در فاصلهٔ ۱۸۸۱ تا ۱۸۸۳ جلو ورود ۳۲ روزنامه، نشریه، کتاب و حتی نقشه و تقویم اروپایی را گرفتند[۱۰]. کاربرد واژه‌هایی چون «انقلاب»، «جمهوری»، «آشوب»،

«اعتصاب» و «قانون اساسی» و حتی نام‌های خاصی چون «نامق کمال»، «مدحت پاشا»، «مراد پنجم»، «ارمنستان»، «مقدونیه» و غیره ممنوع شد. در چاپ چهارم قاموس فرانسه (دیکسیونر فرانسه ـ ترکی شمس‌الدین سامی فراشری) که در ۱۹۰۵ انتشار یافت واژه‌های «آنارشی»، «آنارشیسم» و لغات برگرفته از آنها و نیز «کمونیسم» و «کمونیست» حذف و واژهٔ «سوسیالیسم» به این شکل معنی شد: «طریق ناصواب اشتراکیون». در قاموس سامی بیگ کلمهٔ «لیبرالیسم» حذف و واژهٔ «آزاد» (libre)، در مفهوم فلسفی‌اش، معادل ارادهٔ آزاد و صاحب اختیار بودن گرفته شد و از هرگونه اشاره‌ای به مفهوم سیاسی آن خودداری شد. در مقابل، واژه‌هایی چون «سلطنت»، «سلطنت‌طلب»، «استبداد مطلقه»، «دین‌سالاری»، «اشرافیت» و حتی «امپریالیسم» در این قاموس بار معنایی مثبتی داشتند [۱۱]. در این دوره حتی برخی از آثار دینی نیز گرفتار سانسور شدند. مثلاً می‌توان به ممنوعیت چاپ و توزیع آثار دو گرایش محمدیه و احمدیه اشاره کرد که مروّج نوعی اسلام عامه‌پسند بودند. در استانبول مراسم کتاب‌سوزی به راه انداختند و صد و بیست صندوق «کتاب ضالّه» را در تنور حمام چمبرلی تاش به آتش سپردند [۱۲]. بسیاری از روشنفکران کتاب‌های خود را زیر خاک پنهان کردند تا به دست مأموران دولت نیفتد. اگر گهگاه اثری از سد سانسور رد می‌شد، آماج کینه‌توزی متعصبان و چاپلوسان قرار می‌گرفت. در مقالهٔ «ادبیات و حقوق» که در مجلهٔ ثروت فنون به چاپ رسید به انقلاب فرانسه اشاره شده بود. یکی از خفیه‌نویسان در گزارش خود به عبدالحمید مدعی شد که هدف نویسنده از اشاره به انقلاب فرانسه فتنه‌انگیزی و برانگیختن مردم بر ضد خلیفه بوده است [۱۳]. عالمی به نام موسی کاظم که بعدها در دورهٔ ترکان جوان به مقام شیخ‌الاسلامی دست یافت نوشته‌های دورهٔ عبدالحمید را به چیستان‌هایی تشبیه می‌کند که کمتر کسی می‌توانست معنی واقعی آنها را بفهمد. [۱۴]

راست این است که موفقیت حکومت در زمینهٔ سانسور نسبی بود و به رغم سختگیری‌ها برخی نوشته‌ها در خارج چاپ می‌شد و از طریق پست دیپلماتیک به استانبول می‌رسید. گذشته از این، تعداد نشریه‌ها و کتاب‌ها چنان افزایش یافت که نظارت بر آنها دشوار شد. هر بار که روزنامه یا نشریه‌ای توقیف می‌شد پس از مدتی با نام دیگری کار را از سر می‌گرفت. بحث دربارهٔ مسائل سیاسی ممنوع بود، اما مقاله‌های سودمند علمی، فرهنگی، تاریخی و اجتماعیْ ترکان را با دستاوردهای فرهنگ مدرن آشنا می‌کرد. تعداد نشریات در فاصلهٔ ۱۸۸۳ تا ۱۹۰۸ از ۵۴ به ۹۹ رسید و شمارگان آنها نیز افزایش یافت. اقدام در پانزده هزار نسخه و صباح در دوازده هزار نسخه به چاپ می‌رسید [۱۵]. نامق کمال در ۱۸۸۲ در نامه‌ای به روزنامهٔ شرق به شکوفایی مطبوعات اشاره کرد و نوشت در قیاس با دورهٔ تنظیمات نه‌فقط شمار نشریات بلکه تعداد خوانندگان آنها نیز افزایش یافته و در طی یک دههٔ شمار بانوانی که روزنامه می‌خوانند صد برابر شده است [۱۶]. تعداد کتاب‌های چاپ‌شده نیز در فاصلهٔ آغاز تا پایان سدهٔ نوزدهم ۲۵ برابر شد. در دورهٔ محمود دوم سالانه یازده عنوان کتاب در عثمانی به چاپ می‌رسید. در دورهٔ عبدالمجید این رقم به ۴۳، در دورهٔ عبدالعزیز به ۱۱۶ و در دورهٔ عبدالحمید به ۲۸۵ عنوان رسید [۱۷]. از زمان آغاز صنعت چاپ در ترکیه تا ۱۸۷۵، ۶٫۴ درصد کل کتاب‌های منتشرشده ترجمه‌های آثار خارجی بود. در دورهٔ عبدالحمید این رقم به ۲۳ درصد افزایش یافت [۱۸]. در دورهٔ تنظیمات بیشتر شاهکارهای ادبیات اروپا ترجمه می‌شدند، اما از ۱۸۸۰ به بعد سهم ادبیات عوام‌پسند، داستان‌های پرماجرا و رمان‌های تخیلی چون آثار ژول ورن افزایش چشمگیری یافت. عبدالحمید طرفدار این گونه نوشته‌ها بود و پیشخدمت مخصوص او شب‌ها ترجمهٔ داستان‌های شرلوک هلمز و ارسن لوپن را برای او می‌خواند. [۱۹]

در عرصهٔ اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی وضع به گونه‌ای دیگر بود. بنیاد ایدئولوژی رسمی رژیم عبدالحمید غرب‌ستیزی، بومی‌گرایی و بازگشت به گذشته بود. عبدالحمید دریافته بود که عثمانی‌گری یا فکر وحدت همهٔ اتباع عثمانی صرف نظر از اختلاف‌های دینی و قومی‌شان به‌کلی شکست خورده و مسیحیان عثمانی، مصمم‌تر از همیشه، دست از نبرد در راه کسب استقلال برنخواهند داشت. از همین رو، می‌کوشید اسلام را به ایدئولوژی یگانگی مسلمانان تابع دولت عثمانی تبدیل کند. عبدالحمید با گشاده‌دستی چاپ کتاب‌های فقه و حدیث و رساله‌های سیاسی ـ اسلامی سده‌های میانه را تشویق کرد و به نویسندگانی که استبداد سیاسی و قدرت مطلقهٔ سلطان را توجیه می‌کردند پاداش مادی و رتبه و مقام اداری بخشید. در این دوره، اسلام‌پروری شکل عرب‌ستایی به خود گرفت. در ۱۸۸۶، در روزنامهٔ طریق سلسله مقاله‌هایی با عنوان «تمدن اسلامی» انتشار یافت. هدف این مقاله‌ها نشان دادن دستاوردهای اعراب در پهنه‌های علم و فن و ادب و تاریخ‌نگاری و اثبات وام‌گیری اروپاییان از فرآورده‌های اندیشهٔ عرب بود. به گفتهٔ نویسندهٔ مقاله، جبر و فیزیک و شیمی را مسلمانان (بویژه اعراب) ابداع کرده و اروپاییان از آنها یاد گرفته‌اند، بنابراین مسلمانان نیازی به علم و اندیشهٔ غربی ندارند [۲۰]. یکی از مهاجران مسلمان روسیه که در استانبول اقتصاد تدریس می‌کرد در کتاب خود به نام نظری به مدنیت اروپایی (۱۸۹۷) نوشت: «شالودهٔ تمدن معاصر همانا کارها و سنت محمد است.» به ادعای نویسنده، «تمدن اسلامی که برگرفته از قرآن و حدیث پیامبر است اروپاییان را از توحش و جهل قرون وسطایی آزاد کرد». او سپس نقش و سهم اعراب را در پیشرفت تمدن اروپا در عرصهٔ ریاضیات، ستاره‌شناسی، دریانوردی، کشاورزی، دستور زبان و بسیاری زمینه‌های دیگر برمی‌شمارد [۲۱]. به گفتهٔ نیازی برکس، نکته‌ای که این ستایشگران اندیشه عرب از یاد بردند یا آگاهانه به آن اشاره

نکردند این بود که دستاوردهای مسلمانان در پهنهٔ دانش‌های عقلی مربوط به دورانی بود که هنوز خشک‌اندیشی و تعصب بر سرزمین‌های اسلامی چیره نشده بود. [۲۲]

۲. راه و رسم کشورداری عبدالحمید دوم

عبدالحمید کوشید با رواج خشکه‌مقدسی و زاهدمنشی از طریق سیاست «امر به معروف و نهی از منکر» نظام اخلاقی سختگیرانه‌ای را به جامعه تحمیل کند. در ۱۸۸۱، فرمان همایونی دربارهٔ مقررات حضور یافتن یا، به عبارت بهتر، حضور نیافتن زنان در مکان‌ها و معابر عمومی صادر شد. به موجب این فرمان مأموران نظمیه موظف شدند به محض مشاهدهٔ بانوانی که حجاب نازک بر سر دارند آنان را جلب و برایشان برگ تخلف صادر کنند. به موجب این فرمان زنان مسلمان (چه پیاده چه سواره) حق گردش در محله‌های بایزید، شهزاده‌باشی و آقسرا (آکسارای) را نداشتند. آنان از حق ورود به بازار بزرگ و نشستن در مغازه‌ها و جمع شدن در خیابان‌ها نیز محروم شدند و به مأموران انتظامی دستور دادند به محض مشاهدهٔ چنین تجمعی به مسن‌ترین فرد گروه یا خدمتکاران تذکر دهند و تجمع بانوان را متفرق سازند. [۲۳]

عبدالحمید، به منظور تأمین سیادت یکه‌تازانهٔ خود، با سازمان دادن تصفیه‌های وسیع هم مخالفان و هم یاران نخستین خود را از صحنه بیرون راند. عبدالحمید از حضور مدحت در اروپا بیمناک بود، و از همین رو در ۱۸۷۸ از وی دعوت کرد که در مقام والی سوریه به کشور بازگردد. مدحت که در اروپا وضع مالی مناسبی نداشت این پیشنهاد را پذیرفت. در آغاز ۱۸۸۱، به دنبال پخش شایعاتی دربارهٔ نقش مدحت پاشا در توطئهٔ مرگ سلطان عبدالعزیز، او و گروهی دیگر از جمله دو شوهرخواهر عبدالحمید دستگیر شدند. در ۲۷ ژوئن ۱۸۸۱ محاکمهٔ «مسئولان» قتل سلطان عبدالعزیز در چادری در کاخ ییلدیز آغاز شد.

پس از دو روز مدحت و هفت تن دیگر از متهمان به مرگ محکوم شدند. این حکم در دادگاه تجدیدنظر تأیید شد اما سلطان برای نشان دادن رأفت و رحمت خود محکومیت متهمان را به حبس ابد و تبعید کاهش داد. مدحت در قلعه‌ای در طائف زندانی شد اما، به دستور عبدالحمید، او و همبندش، جلال‌الدین محمود پاشا، را در ۷ مه ۱۸۸۴ در زندان خفه کردند [۲۴]. سلطان در میان اطرافیان خود نیز دست به پاکسازی زد. ردیف پاشا و ضیا پاشا، دو فرمانده برجستهٔ نظامی که در عملیات کودتا بر ضد عبدالعزیز شرکت کرده بودند، به اتهام بی‌کفایتی در جنگ با روسیه برکنار و محاکمه شدند [۲۵]. شیخ‌الاسلام حسن خیرالله افندی که فتوای عزل عبدالعزیز و مراد را صادر کرده بود برکنار و به عربستان تبعید شد. شیخ عثمان صلاح‌الدین دده، شیخ مولوی تکیهٔ ینی قاپی که مدحت را به عبدالحمید معرفی کرده و در آغاز سلطنت عبدالحمید مثنوی‌خوان رسمی دربار بود، از ییلدیز اخراج و از ریاست مجمع شیوخ برکنار شد و تکیه‌اش زیر نظر مأموران امور خفیه قرار گرفت. با بازداشت دو شوهرخواهر سلطان در ۱۸۸۱، تقریباً همهٔ کسانی که در به سلطنت رسیدن عبدالحمید نقشی بازی کرده بودند برکنار شدند و گروهی از مشایخ طریقت‌های رسمی جای آنان را گرفتند. محمدظفر المدنی از طریقت شاذلیه و ابولهدی شیخ سوری، از طریقت رفاعیه، مشاوران رسمی سلطان بودند. گروهی رمّال و فالگیر و کف‌بین به اسم سید، نقیب، شریف و امیر در دربار گرد آمده بودند. درباریان به‌طور عمده به طریقت نقشبندیه وابسته بودند. سلطان طریقت‌های پشتیبان خود را می‌نواخت و به رفاه مادی علمای وفادار توجه ویژه‌ای نشان می‌داد. عبدالحمید که از قدرت شیخ‌الاسلام‌ها بخوبی آگاه بود سیاستی سختگیرانه در قبال آنها در پیش گرفت. دو شیخ‌الاسلام محبوب او عریانی‌زاده احمد (۱۸۷۸-۱۸۸۹) و محمد جمال‌الدین افندی (۱۸۹۱-۱۹۰۸) مدتی طولانی بر سر کار بودند و عبدالحمید هر جمعه پس از پایان نماز یک

کیسه طلا به آنها می‌داد. با این همه هر دو شیخ‌الاسلام و خانواده‌شان تحت نظر بودند. به هزینهٔ دولت برای جمال‌الدین افندی خانه‌ای در نزدیکی ییلدیز ساخته شد و یکی از مأموران مخفی سلطان در کسوت گدا رفت و آمدهای او را تحت نظر داشت و نام علمایی را که به منزل شیخ‌الاسلام رفت و آمد داشتند به سلطان گزارش می‌داد. شیخ‌الاسلام بدون اجازه‌نامهٔ رسمی (تذکره) امکان خروج از محل اقامت خود را نداشت و فقط می‌توانست به باب عالی و ییلدیز برود [۲۶]. در دولت اسلام‌پناه عبدالحمید دوم، شیخ‌الاسلام و طلاب بیش از هر زمان دیگر تحت نظر و تابع سلطان بودند.

به رغم آوازه‌گری‌های غرب‌ستیزانهٔ عبدالحمید، در دوران سلطنت او شمار غربیان ساکن امپراتوری و حضور غرب در اقتصاد و جامعهٔ عثمانی به طور چشمگیری افزایش یافت. بانک شاهی عثمانی با سرمایه‌های فرانسوی و انگلیسی نقش بانک مرکزی کشور را بازی می‌کرد. «دیون عمومیه» مستقیماً بخشی از درآمد کشور را برای بازپرداخت بدهی‌های دولت عثمانی به بانک‌ها و دولت‌های اروپایی برداشت می‌کرد. در ۱۸۸۶ بیش از سه هزار نفر در شعبه‌های مختلف «دیون عمومیه» مأمور جمع‌آوری مالیات بودند. در ۱۸۸۳ سازمانی به نام «رژی تنباکو» با سرمایهٔ فرانسوی تشکیل شد که انحصار کشت توتون و بهره‌برداری از آن را در اختیار گرفت. شمار کارکنان رژی تنباکو که در ۱۸۸۷ به ۵۶۰۰ نفر می‌رسید در ۱۸۹۱ به ۸۸۰۰ نفر افزایش یافت [۲۷]. کارکنان رژی اکثراً تبعهٔ عثمانی و فقط رؤسای آن اروپایی بودند. سرمایه‌گذاری‌های اروپایی و بویژه فرانسوی نیز که در ۱۸۸۱ به ۸۵ میلیون فرانک می‌رسید در سال‌های پایانی سلطنت عبدالحمید به ۵۱۱ میلیون فرانک افزایش یافت [۲۸]. در ۱۸۸۸ بانک آلمان (دویچه بانک) نیز در امپراتوری عثمانی مستقر شد و، گذشته از فعالیت بانکی، امتیاز راه‌آهن آناتولی، از ازمیر تا آنکارا، را به دست آورد [۲۹]. سرمایه‌گذاران خارجی بیشتر در

عرصه‌های راه‌آهن، تأسیسات بندری، معادن و تجارت فعال بودند. نخستین هسته‌های طبقهٔ کارگر عثمانی در این دوره در کارخانه‌های نساجی، مواد غذایی، دخانیات و معادن شکل گرفت. به رغم ممنوعیت اعتصاب در فاصلهٔ ۱۸۷۲ تا ۱۹۰۸، بیش از پنجاه اعتصاب کارگری در عثمانی روی داد که علت بیشتر آنها تأخیر در پرداخت دستمزد بود. بزرگترین اعتصاب کارگری این دوره در تابستان ۱۹۰۸ روی داد که ۲۵۰ هزار کارگر و از جمله ۷۰ هزار کارگر زن در آن شرکت کردند. از بین مهمترین سازمان‌های کارگری که در این دوره شکل گرفتند می‌توان از جمعیت کارگران عثمانی نام برد که در ۱۸۹۵ـ۱۸۹۴ در استانبول تأسیس شد. [۳۰]

پابه‌پای نفوذ اقتصادی غرب در جامعهٔ عثمانی، حضور فرهنگی و سیاسی آن نیز در این دوره افزایش یافت. ایالات متحد، به رغم روابط بازرگانی محدود با عثمانی، در پایان دههٔ ۱۸۸۰ بیش از سی کنسول در این کشور داشت [۳۱]. در این دوره مدارس دینی فرانسوی وابسته به فرقه‌های گوناگون (فرانسیسکن‌ها، ژزوئیت‌ها، دومینیکن‌ها و غیره) بسیار فعال بودند. میسیونرهای پروتستان امریکایی نیز در آناتولی شرقی و بویژه در سرزمین‌های ارمنی‌نشین حضور داشتند. در ۱۸۷۵ تعداد مدارس امریکایی آناتولی ۲۴۴ مدرسه با هشت هزار شاگرد بود. در ۱۹۰۴، این رقم به ۴۶۵ مدرسه با بیست و دو هزار دانش‌آموز افزایش یافت [۳۲]. رسوخ غرب در امپراتوری عثمانی از سویی سبب پیشرفت‌های مادی، فنی و فرهنگی شد و از سوی دیگر نابرابری‌های جدیدی پدید آورد و تعادل جامعهٔ سنتی را بر هم زد. ورود نخستین قطار سریع‌السیر شرق در اوت ۱۸۸۸ به ایستگاه سرکه جی استانبول تبلور پیراستهٔ حضور غرب در قلب دولت عثمانی محسوب می‌شود. افزایش حضور سرمایه‌های غربی و نمایندگان سیاسی و فرهنگی آن فقط نتیجهٔ ضعف دولت عثمانی نبود. عبدالحمید می‌دانست که دولت عثمانی برای

پیشرفت اقتصادی خود به سرمایهٔ خارجی نیازمند است و می‌اندیشید که، با افزایش منافع دولت‌های غربی در امپراتوری، از تمایل آنها به براندازی دولت او کاسته خواهد شد.

به‌رغم سایهٔ سنگین استبداد، کارنامهٔ عبدالحمید دست‌کم در یک زمینه سیاه نیست و آن گسترش نظام آموزشی عثمانی است. در فاصله‌ای کمتر از ده سال یعنی از ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۸ تعداد مدرسه‌های متوسطه از ۲۷۷ به ۴۳۵ مدرسه رسید [۳۳]. نظام آموزش عالی نیز پیشرفت کرد. به ارزیابی احمد امین، روزنامه‌نگار دورهٔ عبدالحمید، شمار باسوادان در دورهٔ سلطنت او سه برابر شد [۳۴]. مدرسه‌های ویژهٔ تربیت کادرهای اداری و نظامی جایگاه خاصی در نوسازی آموزشی این دوره داشتند. دورهٔ آموزشی مدرسهٔ ملکیه که در ۱۸۵۹ برای تربیت کارمندان عالی‌رتبهٔ دولت تأسیس شده بود از سه به پنج سال افزایش یافت. برای دانشجویان شهرستانی خوابگاه ساخته شد. در ۱۸۸۵، از ۳۹۵ دانشجوی مدرسه ملکیه ۲۹۵ نفر در خوابگاه اقامت داشتند [۳۵]. مدرسهٔ حقوق، مدرسهٔ صنایع نفیسه، مدرسهٔ تجارت، مدرسهٔ فنون مالیه از جمله مدارس عالی بودند که به منظور تربیت دیوان‌سالاران کاردان و وفادار به دولت تأسیس شدند. در ولایات نیز به مدارس توجه ویژه‌ای می‌شد و در دمشق مدرسهٔ پزشکی، در قونیه و بغداد مدرسهٔ حقوق و در سالونیک مدرسهٔ پلیس تأسیس گشت. [۳۶]

سنت‌پروری عبدالحمید و محافظه‌کاری و دیرجنبی عمومی حاکم بر جامعهٔ عثمانی باعث شد که زنان در این دوره همچنان تابع مقررات دست و پاگیر باشند. در کشتی‌های بخار که دو کرانهٔ بسفور و شاخ زرین را به یکدیگر می‌پیوستند و در ترامواها و سالن‌های تئاتر و سینما برای زنان جایگاه مخصوصی در نظر گرفته بودند [۳۷]. با وجود همهٔ این سختگیری‌ها حضور زنان در عرصه‌های عمومی چشمگیرتر از گذشته بود. به برکت گسترش آموزش و پرورش دختران، جایگاه و وضعیت

زنان نیز دستخوش دگرگونی شد. پیشاهنگان جنبش زنان از میان طبقات فرادست جامعه برمی‌خاستند. مثلاً فاطمه عالیه، نویسندهٔ کتابی با عنوان [زنان] مسلمان که به زبان فرانسه نیز ترجمه شد، دختر جودت پاشا ــ فقیه، حقوقدان و تاریخ‌نگار معروف ــ بود [۳۸]. از دیگر زنان نامدار این دوره باید از نگار خانم، دختر یک پناهندهٔ مجار، نام برد که اسلام آورده بود. نگار خانم شاعری باذوق بود و محفلی ادبی داشت که در آن زنان و مردان دربارهٔ موسیقی، ادبیات، شعر و هنر به بحث و گفتگو می‌پرداختند [۳۹]. تک‌همسری اندک‌اندک هوادارانی یافت و حتی سلیم افندی، پسر بزرگ عبدالحمید، نیز این شیوهٔ ازدواج را برگزید [۴۰]. البته چنین رفتارهایی استثنایی بود و حتی ترکان جوان نیز که سودای نوسازی جامعهٔ عثمانی را در سر داشتند دربارهٔ وضعیت زنان در عثمانی سکوت اختیار می‌کردند.

دلمشغولی اصلی عبدالحمید همانند دیگر پادشاهان عثمانی در سدهٔ نوزدهم اصلاح ارتش بود. ارتش بیش از نیمی از بودجهٔ دولت را به خود اختصاص می‌داد. دانشکدهٔ افسری (مکتب حربیه) و دانشکدهٔ فرماندهی و ستاد (ارکان حربیه) استانبول عمده‌ترین مراکز تربیت نخبگان نظامی کشور بودند. در پایان سدهٔ نوزدهم از ۱۸ هزار افسر شاغل در ارتش عثمانی ۲۵ درصدشان دانش‌آموختهٔ این مدارس بودند [۴۱]. طرفه آنکه بساط خودکامگی عبدالحمید را همین افسران برچیدند.

۳. ترکان جوان و احیای مشروطیت

یکی از پیامدهای غیرمنتظرهٔ دگرگونی‌های اجتماعی ـ فرهنگی دورهٔ عبدالحمید ظهور جوانان به‌عنوان نیروی اجتماعی بود. در جامعهٔ سنتی تجربهٔ سنی و وابستگی‌های گروهی بنیاد اقتدار را تشکیل می‌داد. در نظام سیاسی مسن‌ترین فرد مذکر خاندان عثمان جانشین سلطان می‌شد. در روستاها، شورای ریش‌سفیدان وظیفهٔ حل و فصل امور را به عهده داشت. احترام به بزرگترها اس و اساس خانواده بود. با گسترش نظام

آموزشی جدید، و بویژه مدارس عالی، نظام ارزش‌ها دگرگون شد و کاردانی و آشنایی با دانش‌های جدید اهمیتی بس بیشتر از تجربه‌آموزی در گذر عمر یافت. ادارهٔ دولت مدرن نیازمند کارمندانی باصلاحیت و شایسته بود که، به‌جای شعر و ادب کهن، حقوق و سیاست خوانده باشند، به‌جای زبان عربی زبان‌های اروپایی یاد گرفته باشند، و در سلسله‌مراتب اداری نه براساس وابستگی‌های خانوادگی بلکه بر بنیاد شایستگی‌های فردی پیشرفت کنند. این قشر از جوانان که در شهرهای بزرگ، و بویژه استانبول، درس خوانده بودند اقتدار نسل کهن و کهنه‌اندیش حاکم را به مبارزه طلبیدند. این جوانان، که اغلب از خانواده‌های میانه‌حال و گاه فرودست شهرستانی برخاسته بودند، در طی دوران چندسالهٔ تحصیل در مدارس عالی و شبانه‌روزی‌های وابسته به این مدارس به‌کلی از محیط خانواده جدا شده و در جریان نشست و برخاست با جوانان هم‌سن و سال خود دلبستگی‌های مشترکی پیدا کرده بودند. نخستین ندای اعتراض به خودکامگی سلطان و تاریک‌اندیشی حاکم بر محافل فرهنگی را این جوانان سر دادند. عبدالحمید با شمّ سیاسیِ قوی خود کوشید با برگماردن این جوانان به مقام‌های مهم آنان را در نظام سیاسی ـ نظامی کشور جذب کند، اما در این زمینه کامیاب نشد و این دانشجویان گروه‌هایی را تشکیل دادند که در اروپا «ترکان جوان» نامیده شدند.

عبدالحمید مخالفان گوناگونی داشت. نخستین تلاش برای سرنگونی او کودتای نافرجام علی سعاوی بود. در تابستان ۱۸۷۸، اسکالیری، استاد اعظم ماسونی، کوشید کودتای دیگری بر ضد سلطان سازمان دهد اما شکست خورد [۴۲]. در آغاز دههٔ ۱۸۸۰ پرچم مخالفت با عبدالحمید را اعراب برافراشتند. گروهی از روشنفکران عرب، که اغلب یا از روزنامه‌نگاران مهاجر یا نمایندهٔ مجلس منحل‌شدهٔ عثمانی بودند، خودکامگی سلطان را به باد انتقاد گرفتند و مشروعیت خلافت عثمانی را

زیر سؤال بردند. از برجسته‌ترین چهره‌های این گروه خلیل غانم، نمایندهٔ سوری دورهٔ دوم مجلس عثمانی، بود که در فرانسه با کمک مالی این کشور نشریه‌ای به نام البصر تأسیس کرد. شخصیت دیگر لویی صابونچی از اهالی دیار بکر بود که پس از پایان تحصیلات در رم در مقام کشیش کاتولیک به سوریه رفت و سپس به لندن گریخت و نشریه‌ای به نام الخلیفه منتشر ساخت. الخلیفه مدافع آوازه‌گری‌های برخی مقامات انگلیسی بود که خلافت را حق اعراب می‌دانستند [۴۳]. این مخالفان در تبعید خطر جدی برای رژیم عبدالحمید محسوب نمی‌شدند زیرا در داخل کشور اوضاع آرام بود. در پایان دههٔ ۱۸۸۰ اندک‌اندک ناخشنودی‌های دانشجویان مدارس عالی به شکل‌های مختلف چهره نمود. این نارضایتی انگیزه‌های گوناگون مادی، صنفی و سیاسی داشت. مدارس عالی عثمانی از روی الگوی مدارس عالی فرانسه چون پلی‌تکنیک و سن سیر ایجاد شده بودند اما از امکانات مادی و روش‌های آموزشی این مدارس بهره‌ای نبرده بودند. هدف این بود که در این مدارس به جوانان عثمانی ریاضیات و فیزیک و شیمی مدرن بیاموزند اما نه استادان کارآزموده داشتند و نه امکانات آزمایشگاهی. این دانشجویان خود را گل سرسبد جامعه و سرآمدان آیندهٔ کشور می‌دانستند اما در محیط تنگ مدرسه برای کوچکترین تخلفی تنبیه بدنی می‌شدند. هدفْ آموزش دانش‌هایی بود که بر روح پرسشگری و سنجشگری استوارند، اما الگوی رفتاری حاکم در این مدارس اطاعت کورکورانه و کیش پرستش سلطان بود. دانشجویان هر روز صبح در مراسم صبحگاهی به صف می‌شدند و فریاد می‌زدند «زنده‌باد پادشاه ما». پس از مدتی از گوشه و کنار صف‌ها گاه ندای «مرگ بر پادشاه ما» به گوش رسید [۴۴]. در دههٔ ۱۸۸۰، هنوز یاد تلاش‌های نوعثمانیان و بویژه نامق کمال زنده بود. دانشجویان مدارس عالی اشعار میهن‌دوستانهٔ نامق را از حفظ بودند و قتل مدحت و مرگ کمال را در تبعید ستمی بزرگ و ناروا در حق این دو شخصیت برجستهٔ

جنبش مشروطه‌خواهی می‌دانستند. کتاب نامق کمال، درآمدی بر تاریخ عثمانی، که در سال مرگ او (۱۸۸۸) منتشر شد در شش هزار نسخه به فروش رفت [۴۵]. برخی از استادان این مدارس نیز در ایجاد جوّ اعتراض مؤثر بودند. پرنفوذترین آنها که در دههٔ ۱۸۹۰ نقش مهمی در جنبش ترکان جوان ایفا کرد یک مهاجر داغستانی بود به‌نام محمد مرادبیک (۱۹۱۲ـ۱۸۵۶) که در ۱۸۷۳ به استانبول مهاجرت کرده بود و در مدرسهٔ ملکیه تاریخ درس می‌داد و روزنامه‌ای به‌نام میزان منتشر می‌کرد و برای همین میزانچی مراد نام گرفته بود. مراد در ۱۸۸۲ درسنامهٔ تاریخ عمومی را نوشت و در آن با الهام از فرانسوا گیزو، تاریخ‌نگار و سیاستمدار لیبرال فرانسوی، ادعا کرد که حرکت تاریخ به سوی پیشرفت و آزادی است [۴۶]. مراد برای آموزش تاریخ انقلاب فرانسه شاگردان خود را به حیاط مدرسه می‌برد و از آنها می‌خواست که نقش دانتون، روبسپیر و مارا را بازی کنند. یکی از دانشجویان او بعدها نوشت: «درس تاریخ مراد در ملکیه ما را به دشمنان سلطنت تبدیل کرد» [۴۷]. مراد را حلقهٔ رابط میان نوعثمانیان و ترکان جوان می‌دانند.

در ژوئن ۱۸۸۹، چهار دانشجوی طبّیهٔ عسکریه (دانشکدهٔ پزشکی ارتش) برای «رستگاری میهن و دولت» و احیای قانون اساسی سازمانی مخفی به‌نام «جمعیت اتحاد عثمانی» تأسیس کردند. این سازمان هستهٔ نخستین جنبشی بود که بعدها «ترکان جوان» نامیده شد. بنیانگذاران گروه عبارت بودند از ابراهیم تمو (ادهم) از اهالی آلبانی، عبدالله جودت که کردتبار بود، محمد رشید چرکس از اهالی قفقاز، و یگانه ترک گروهْ اسحاق سکوتی [۴۸]. تحصیل در طبّیهٔ عسکریه رایگان بود درحالی‌که مدرسهٔ طب غیرنظامی شهریه داشت، و از آنجا که این دانشجویان اغلب از خانواده‌های تهیدست بودند تحصیل در مدرسهٔ ارتش را برگزیده بودند. اکثر آنها در دوران کودکی به مدرسه‌های دینی و سپس به دبیرستان نظام و مدرسهٔ آمادگی طبّیه رفته بودند. آموزش‌های علمی

طبّیه، دلبستگی‌های نظری استادان و گرایش‌های فکری رایج در مدرسه بسیاری از آنان را به طرف دیدگاه‌های ماتریالیستی کشاند. استادان مدرسه آموزش‌های کلود برنار (۱۸۷۸ـ۱۸۱۳)، پزشک فرانسوی و نویسندهٔ درآمدی بر مطالعهٔ پزشکی تجربی، یا نوشته‌های بوخنر را تدریس می‌کردند [۴۹]. احمد احسان، روزنامه‌نگار ترک، در خاطرات خود روایت کرده است که شرکت در کلاس‌های درس گیاه‌شناسی صالح افندی باورهای خرافی را از ذهن او زدود [۵۰]. از ۱۸۷۰ به بعد، در طبّیه زبان ترکی جای زبان فرانسه را گرفت. این باعث شد که بر شمار دانشجویان مسلمان مدرسه افزوده شود، زیرا تا پیش از آن جوانان تهیدست شهرستانی که زبان فرانسه نمی‌دانستند امکان ورود به مدرسه را نداشتند. ابراهیم تمو از شهری کوچک در آلبانی، به شوق تحصیل در رشتهٔ پزشکی، پیاده خود را به استانبول رسانده بود و چون قادر به پرداخت شهریه نبود در طبّیهٔ عسکریه ثبت‌نام کرد. جودت نیز وضعیتی مشابه داشت. روحیهٔ همبستگی بین دانشجویان طبّیهٔ عسکریه نیرومند بود و نوشته‌های ممنوع بین آنها دست‌به‌دست می‌گشت. پس از تشکیل «جمعیت اتحاد عثمانی» شماری از دانشجویان طبیه به آن پیوستند و اندکی بعد حوزه‌های سازمان در مدارس دیگر پایتخت تشکیل شد و حتی گروهی از کارمندان نیز به عضویت آن درآمدند. [۵۱]

در همان سال ۱۸۸۹ کارمندی به نام احمدرضا (۱۹۳۰ـ۱۸۵۸) که مسئول ادارهٔ آموزش و پرورش ولایت بورسا بود برای بازدید از نمایشگاه بین‌المللی و افتتاح برج ایفل به پاریس رفت. او که تحت تأثیر اندیشه‌های اگوست کنت بود پس از پایان نمایشگاه در آن شهر ماند و به مخالفانی پیوست که به دور خلیل غانم و نشریهٔ ترک جوان گرد آمده بودند. در ۱۸۹۵ به ابتکار احمدرضا، «جمعیت اتحاد عثمانی» به «جمعیت اتحاد و ترقی» تبدیل شد. احمدرضا ریاست جمعیت را در پاریس به‌عهده گرفت و نشریهٔ مشورت را به راه انداخت که هر دو هفته

یک بار با شعار «انتظام و ترقی» انتشار می‌یافت [۵۲]. در ۳ دسامبر ۱۸۹۵ برنامهٔ «جمعیت اتحاد و ترقی» در مشورت به چاپ رسید. در این برنامه آمده بود:

> ما خواهان اجرای اصلاحات در سراسر قلمرو امپراتوری هستیم، نـه در یک ناحیه یا چند ایالت و نه برای یک ملت، بلکه برای تمام عثمانی‌ها اعم از یهودی، مسیحی و مسلمان ... ما باید از اصالت تمدن شرقی خود پاسداری کنیم و به این دلیل اعتقاد داریم که تنها به نتایج عمومی تحول علمی غرب نیازمندیم و باید چیزهایی را وام بگیریم که برای مردم قابل هضم و جذب و در سیر به سوی آزادی ضروری باشند ... مـا مـخالف دخالت ناروای بیگانه در قلمرو عثمانی هستیم و این نـاشی از تـعصب نیست. [۵۳]

در دسامبر ۱۸۹۵، اندکی پس از انتشار مشورت، میزانچی مراد خود را از مصر به پاریس رساند و به صف مخالفان پیوست. او پیش از سفر به مصر یک دوره به عبدالحمید نزدیک شده و کوشیده بـود او را بـه ضـرورت اصلاحات متقاعد سازد. مراد بر آن بود که اقتدار سلطان باید بر اسـاس موازین شرعیْ محدود و بین «مـلت‌های» تـابع دولت عـثمانی اعـتماد متقابل و روحیهٔ همیاری ایجاد شود. او پس از چند مصاحبهٔ جنجالی در پاریس به لندن رفت و با کمیتهٔ ارمنیان و لرد سالیسبوری تماس گرفت. پس از بازگشت او به پاریس، در رهبری «جمعیت اتحاد و ترقی» بـین مراد و احمدرضا اختلاف نـظر پـیش آمـد. طـرفداران احـمدرضا پـان اسلامیسم مراد و دفاع او از خلافت را تبلور کهنه‌اندیشی می‌دانسـتند و مراد و پیروانش جناح احمدرضا را به بی‌دینی و دلبستگی نـداشـتن بـه اسلام متهم می‌کردند. روحیهٔ خشک و انعطاف‌ناپذیر احمدرضا سبب شد که پس از مدتی نفوذ خود را از دست بدهد و مراد رهبری ترکان جوان را در اروپا به دست بگیرد. [۵۴]

گسترش فعالیت ترکان جوان باعث نگرانی عبدالحمید شد. در ۱۸۹۶ شبکهٔ مخفی اتحاد و ترقیِ استانبول به ریاست حاجی احمد افندی ظاهراً بدون اطلاع کمیته‌های پاریس و ژنو کودتایی را برای برکناری عبدالحمید تدارک دید. گروهی از علما و نظامیان و از جمله کاظم پاشا، فرمانده دیویزیون اول استانبول، با او همدست شدند. یک روز پیش از آغاز عملیات، کودتاگران دستگیر و به نقاط دورافتادهٔ کشور تبعید شدند [۵۵]. در ۱۸۹۷ در پی تظاهرات دانشجویان در چند مسجد و تماس گرفتن آنها با سفارتخانه‌های اروپایی موج تازه‌ای از دستگیری مخالفان در استانبول آغاز شد. عبدالحمید سرخفیه (رئیس پلیس مخفیِ) خود به نام احمد جلال‌الدین پاشا را برای مذاکره با ترکان جوان به اروپا فرستاد. جلال‌الدین پاشا وعدهٔ عفو عمومی داد و اعلام کرد کسانی که دست از مخالفت بردارند می‌توانند در اروپا بمانند و به هزینهٔ دولت درس بخوانند و کسانی که مایل به بازگشت‌اند در دستگاه دولت به مقامات عالی گماشته خواهند شد [۵۶]. گروهی از ترکان جوان که با دشواری‌های مالی دست و پنجه نرم می‌کردند به سلطان اعلام وفاداری کردند. بزرگترین طعمهٔ جلال‌الدین پاشا میزانچی مراد بود که در اوت ۱۸۹۷ به امید اعلام عفو عمومی و انجام اصلاحات به استانبول بازگشت. اما نه از اصلاحات خبری شد و نه از عفو عمومی. اسحاق سکوتی و عبدالله جودت نیز که در ژنو نشریه‌ای به نام عثمانلی تأسیس کرده بودند در پی گرفتاری‌های مالی به سفارت عثمانی رفتند و سوگند وفاداری یاد کردند و به عنوان پزشک سفارت به رم و وین اعزام شدند. [۵۷]

فرار داماد محمود پاشا، شوهرخواهر عبدالحمید، با دو پسرش، شاهزاده صباح‌الدین و شاهزاده لطف‌الله، به فرانسه تأثیر دوگانه‌ای بر جنبش ترکان جوان داشت. از یک سو، پیوستن گروهی از اعضای خاندان سلطنت بر اعتبار و آوازهٔ جنبش افزود و، از سوی دیگر، سبب بروز شکاف تازه‌ای در جنبش شد. صباح‌الدین تحت تأثیر مکتب

جامعه‌شناسی فردریک لوپله (۱۸۸۲ـ۱۸۰۶) رقیب اگوست کنت بود و به اندیشه‌های یکی از شاگردان لوپله به نام کامی دمولن (۱۹۰۷ـ۱۸۵۲) دلبستگی فراوان داشت. دمولن نویسندهٔ کتابی بود که سال‌ها بعد علی دشتی آن را با عنوان تفوق آنگلوساکسون‌ها مربوط به چیست؟ (۱۳۰۲ ش / ۱۹۲۳ م) به فارسی ترجمه کرد [۵۸]. دمولن در این کتاب جوامع را به دو گروه تقسیم می‌کند: جمع‌گرا و فردگرا. ویژگی‌های جوامع جمع‌گرا این است که اعضای آن به گروه، خانواده، طایفه، قبیله یا دولت تکیه می‌کنند. جوامع شرقی از این نوع‌اند. جامعه‌های فردگرا جوامعی هستند که در آن آدمیان به‌جای گروه بر خود اتکا دارند. جامعه‌های آنگلوساکسون تبلور چنین ساختاری هستند. صباح‌الدین بر این مبنا سازمانی به نام «جمعیت تشبث شخصی و عدم مرکزیت» ایجاد کرد و نشریه‌ای به نام ترقی (۱۹۰۶ـ۱۹۰۲) منتشر ساخت. به‌گفتهٔ صباح‌الدین، نابسامانی‌های ترکیه نه از استبداد عبدالحمید بلکه از ویژگی‌های جامعهٔ ترک ناشی می‌شود. نیاز واقعی کشور تغییر سلطان نیست بلکه دگرگونی جامعه و تبدیل ساختار جمع‌گرای آن به ساختاری فردگراست. به گمان او، جامعه‌های جمع‌گرا قادر به پیشرفت نیستند و همیشه به اقتدار سلطان یا گروهی کوچک گردن می‌نهند. صباح‌الدین چارهٔ کار را سازماندهی دولت عثمانی براساس اصل عدم تمرکز اداری و واگذاری ادارهٔ امور مردم به خودشان می‌دانست. از نظر او تا هنگامی که دولت مقتدر مرکزی برای مسائل روزمرهٔ دهکده‌های دورافتاده نیز تصمیم می‌گیرد مردم صاحب شخصیت و خودمختار نخواهند شد. صباح‌الدین خواستار گسترش و تقویت مالکیت خصوصی بود [۵۹]. بدین ترتیب، دو گرایش فکری مشخص در جنبش شکل گرفت. گرایش لیبرال و مخالف تمرکز سیاسی ـ اداری به رهبری صباح‌الدین و گرایش ناسیونالیست و تمرکزگرا به رهبری احمدرضا. در ترکیه سدهٔ بیستم گرایش دوم به شکل‌های گوناگون و با نام‌های مختلف دست بالا را داشته است.

در فوریهٔ ۱۹۰۲، نخستین کنگرهٔ ترکان جوان با حضور پنجاه نماینده از ملیت‌های گوناگون (ترک، کرد، عرب، آلبانیایی و ارمنی) در پاریس برگزار شد. شرکت‌کنندگان در کنگره هدف خود را برابری حقوق همهٔ اتباع عثمانی، تأمین نظم وآرامش، دفاع از تمامیت ارضی امپراتوری و احیای قانون اساسی ۱۸۷۶ اعلام کردند. ترکان جوان در مخالفت با استبداد عبدالحمید همداستان بودند. بحث و اختلاف بر سر راه‌های دستیابی به این هدف بود. پرسش اصلی این بود که چگونه شماری تبعیدی سیاسی مقیم اروپا با امکانات مالی و مادی ناچیز می‌توانند حکومت قانون را به کشور بازگردانند. هواداران صباح‌الدین و گروهی از نمایندگان غیرترک، بویژه ارمنی‌ها، خواستار مداخلهٔ قدرت‌های اروپایی در امور داخلی امپراتوری بودند. اما احمدرضا با این امر بشدت مخالف بود. راه‌حل دیگر توسل به خشونت بود. صباح‌الدین تروریسم را یکی از راه‌های مبارزه می‌دانست، هرچند بعدها تغییر موضع داد. اما احمدرضا پیرو شیوه‌های قانونی مبارزه بود و بهره‌گیری از روش‌های آنارشیست‌ها و نیهیلیست‌های روسیه را نادرست می‌خواند. احمدرضا در کنگره در اقلیت قرار گرفت.[۶۰]

در ۱۹۰۶ احمدرضا جزوهٔ کوچکی با عنوان «وظیفه و مسئولیت سرباز» منتشر ساخت [۶۱]. انتشار این جزوه نشان‌دهندهٔ دگرگونی ترکیب اجتماعی مخالفان بود. در این دوره نظامیان و کارمندان مخالف در داخل کشور جای روشنفکران تبعیدی را گرفته بودند. پایگاه اصلی این مخالفان شهر بندری سالونیک در مقدونیه بود که از طریق آن نه فقط کالا بلکه اندیشه‌های اروپایی نیز وارد کشور می‌شد. مردم این شهر، به سبب تنوع قومی و دینی، آشنایی با اندیشه‌های اروپایی و وجود بورژوازی نیرومند تجاری، اهل مدارا و آزاداندیش بودند. چهل درصد جمعیت شهر یهودی بودند، بخشی دیگر را نومسلمانان یهودی‌تبار (که دونمه (برگشته) نامیده می‌شدند) تشکیل می‌دادند[۶۲]. در سالونیک لژهای

فراماسونری، بویژه لژهای ایتالیایی، اسپانیایی و فرانسوی، فعال و بازار تکیه‌های درویشان بکتاشی و ملامی سخت پررونق بود. افزون بر این، سالونیک از استانبول و خبرچینان پرشمار آن دور بود. در اوت ۱۹۰۶ «جمعیت آزادی عثمانی» (عثمانلی حریت جمعیتی) با ده عضو در سالونیک آغاز به کار کرد و ظرف دو سال تعداد اعضای آن در مقدونیه به پانزده هزار نفر رسید [۶۳]. بسیاری از رهبران ترکان جوان که پس از ۱۹۰۸ زمام امور کشور را به دست گرفتند از نخستین اعضای این سازمان بودند. در مدتی کوتاه جمعیت بسرعت رشد کرد و اعضای آن در حوزه‌های مخفی متشکل شدند. برخی جلسات این حوزه‌ها در تکیه‌های درویشان ملامی یا مراکز ماسونی تشکیل می‌شد [۶۴]. بر خلاف هستهٔ نخستین جنبش که در ۱۸۸۹ شکل گرفت، اعضای این حوزه‌ها نه دانشجویان بلکه کارمندان و افسرانی بودند که وارد عرصهٔ کار و زندگی شده بودند. در بین آنها از پاشاها و شاهزاده‌هایی که با دربار قهر کرده بودند خبری نبود. همه از طبقهٔ متوسط مسلمان برخاسته بودند و دلمشغولی‌شان نجات دولت و نوسازی کشور بود. آنان بیش از آنکه دغدغهٔ آزادی داشته باشند نگران استقلال و یکپارچگی کشور بودند. گسترش تشکیلات و افزایش شمار اعضا پس از احیای مشروطیت شتابی شگفت‌انگیز گرفت. در پایان ۱۹۰۹ تعداد اعضای جمعیت اتحاد و ترقی به هشتصد و پنجاه هزار نفر رسید. [۶۵]

در ۱۹۰۷، احمدرضا، رهبر کمیتهٔ اتحاد و ترقی پاریس، با جمعیتِ آزادی عثمانی در سالونیک تماس گرفت و در سپتامبر آن سال دو گروه در یکدیگر ادغام شدند و سازمان یگانه‌ای به نام جمعیت اتحاد و ترقی تشکیل دادند که در زبان‌های اروپایی کمیتهٔ اتحاد و ترقی خوانده شد [۶۶]. مرکز تصمیم‌گیری‌ها از پاریس و ژنو به سالونیک منتقل شد. پیش از آن چند گروه مستقل دیگر به جمعیت آزادی عثمانی پیوسته بودند که مهمترینشان وطن و آزادی نام داشت و بنیانگذار آن سروان

جوانی از اهالی سالونیک به نام مصطفی کمال (آتـاتورک بـعدی) بـود. مصطفی کمال با رهبران کمیتهٔ اتحاد و ترقی همدلی نداشت و به هـمین جهت با آنکه به عضویت آن درآمد در تشکیلات کمیته نقشی نـداشت. راست این است که گروه سالونیک قصد نداشت قـدرت را بـا مـهاجران پاریس و ژنو تقسیم کند [۶۷]. در ۱۹۰۶ سیر رویدادها شتاب گرفت. بـا تشدید وخامت اوضاع اقتصادی، ناآرامی‌هایی در شرق آنـاتولی بـروز کرد. شورشیان ارزروم در ۱۹۰۶ خـواسـتار لغـو مـالیات‌های جـدید، برچیدن سپاه حمیدیه و احیای قانون اساسی شدند. ارزروم چند هفته در اختیار نیروهای مـخالف دولت بـود و سـپاهیان اعـزامـی از سـرکوب شورشیان سر باز زدند. زمستان سخت سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸ کـه بـا برداشت بد محصول و کمبود گندم و آرد، چوب و زغال همراه بـود بـر نارضایتی‌ها افزود [۶۸]. در ۱۹۰۷، دومین کنگرهٔ تـرکان جـوان (کـنگرهٔ آزادی‌خواهان عثمانی) در پاریس با حضور نمایندگان جناح احمدرضا، طرفداران صباح‌الدین و مبارزان ارمنی داشناکسیون (فدراسیون انـقلابی ارمنی) برای بررسی اوضاع کشور و تصمیم‌گیری دربارهٔ شـیوهٔ مـبارزه تشکیل شد. در ژوئن ۱۹۰۸، زنان روستاهای اطراف سیواس به خـاطر کمبود نان و سربازان به دلیل دریافت نکردن مواجب سـر بـه شـورش برداشتند. [۶۹]

در این زمان، نیکلای دوم تزار روسیه و ادوارد هفتم پادشاه انگلستان در روال[1] در کنار دریای بالتیک با یکدیگر مـلاقات کـردند. هـرچـند مذاکرات محرمانه بود شایعاتی مبنی بر توافق دو قـدرت بـرای تـقسیم امپراتوری عثمانی پخش شد. از آنجا که دو دولت در ۱۹۰۷ بر سر تقسیم ایران به مناطق نفوذ خود به توافق رسیده بودند ترکان جوان این شایعه‌ها را جدی گرفتند. روزنامه‌های آلمان و اتریش از طرح سیادت قدرت‌های

1. Reval

اروپایی بر مقدونیه خبر دادند [۷۰]. افسران پادگان سالونیک بـا شـنیدن خبر به تکاپو افتادند و گروهی از آنها چون نیازی بیگ و انور برای مبارزه با سلطان گروه‌های چریکی تشکیل دادند. عبدالحمید نگران از رویدادهای سالونیک در نیمهٔ ژوئیه سپاهی مرکب از هجده هزار نفر برای مقابله با مخالفان به این شهر فرستاد. فرماندهان این سپاه به دست چریک‌های وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی کشته شدند. سربازان به نیروهای شورشی پیوستند. جنبش به سراسر مقدونیه سرایت کرد و شورشیان با ارسال تلگرام‌های متعدد خواستار احیای قانون اساسی شدند [۷۱]. کمیتهٔ اتحاد و ترقی در ۲۳ ژوئیه، با ارسال تلگرامی به دربار، سلطان را تهدید کرد که اگر تا ۲۶ ژوئیه فرمان مشروطیت را صادر نکند لشکر مقدونیه به سمت استانبول حرکت خواهد کرد. همان روز فرمان احیای قانون اساسی ۱۸۷۶ و برگزاری انتخابات مجلس صادر گشت. روز ۲۴ ژوئیه در استانبول و شهرهای بزرگ امپراتوری مراسم جشن و سرور بر پا شد. مسلمان و مسیحی و یهودی به خیابان‌ها ریختند و فریاد زنده‌باد قانون اساسی، آزادی، برابری، برادری و عدالت سر دادند. انور ادعا کرد که «مرد بیمار را شفا دادیم» [۷۲]. اما راست این است که کمیتهٔ اتحاد و ترقی سیاستمدار کارآزموده و مقبولی نداشت که بتواند زمام امور را به دست بگیرد. پیروزی سریع بود و تسلیم شدن سلطان همه را غافلگیر کرد. کمیته بجز احیای مشروطیت برنامهٔ مشخصی برای ادارهٔ کشور نداشت. مقاومت نکردن عبدالحمید و صدور فرمان احیای مشروطیت موجب محبوبیت او شد و امکان برکنار کردن وی را از انقلابیان گرفت. دیوان‌سالاری عثمانی دست‌نخورده باقی ماند. اعضای جمعیت اتحاد و ترقی قادر نبودند در جامعه‌ای سنت‌گرا، که خود نیز مایل به تغییر بنیادی آن نبودند، یک‌شبه قدرت را به دست بگیرند و همه چیز را زیر و رو کنند. بدین ترتیب کمیتهٔ اتحاد و ترقی و رهبری آن به صورت سازمانی مخفی در سالونیک باقی ماند و شماری از چهره‌های

برجستهٔ خود چون طلعت، رحمی، جاوید، دکتر ناظم و بهاءالدین شاکر را به استانبول فرستاد [۷۳]. احمدرضا نیز از پاریس بازگشت و به ریاست مجلس مبعوثان برگزیده شد. نمایندگان کمیته با سلطان، وزیر اعظم و سفیران خارجی مذاکره می‌کردند و سیاست‌های کمیته را به آگاهی آنها می‌رساندند. این روش با اصول حکومت مشروطه سازگار نبود و مخالفان بر آن شدند که کمیته بدون آنکه خود مسئولیتی بپذیرد دولتی در درون دولت ایجاد کرده است.

۴. انقلاب ۱۹۰۸ و پیامدهای آن

به گمان برخی پژوهشگران، رویدادهای ژوئیهٔ ۱۹۰۸ عثمانی را نمی‌توان براستی انقلاب دانست زیرا مردم در آن مشارکتی نداشتند و قدرت نیز دست به دست نگشت [۷۴]. اما از یاد نباید برد که پس از این وقایع دورهٔ قدرقدرتی عبدالحمید به پایان رسید و سلطان نقشی تشریفاتی پیدا کرد، گروهی از نزدیکان سلطان و شیوخ عرب چون عزت پاشا و ابوالهدی دستگیر یا متواری شدند و «امور خفیه» منحل و شبکهٔ خبرچینان آن متلاشی شد. در ۲۷ ژوئیه عفو عمومی اعلام شد. مهاجران و تبعیدیان سیاسی به کشور بازگشتند و گاه چون صباح‌الدین با استقبال پرشور مردم روبه‌رو شدند. بساط سانسور برچیده شد و شمار روزنامه‌ها و نشریه‌ها افزایش یافت [۷۵]. در پایان ژوئیهٔ ۱۹۰۸ شمارگان روزنامهٔ اقدام به شصت هزار و روزنامهٔ صباح به چهل هزار نسخه رسید. در ۱۹۰۹، سیصد و پنجاه عنوان روزنامه و نشریه در عثمانی انتشار می‌یافت [۷۶]. نخستین بار در تاریخ عثمانی نشریه‌های فکاهی پدیدار شدند که کهنه‌پرستی و خرافه‌باوری دورهٔ عبدالحمید را به باد استهزا گرفتند و مال‌دوستی و زراندوزی اطرافیان سلطان و بویژه شیوخ عرب را برملا کردند.

در نخستین روزهای پس از احیای قانون اساسی، زنان دوش به دوش مردان در تظاهرات خیابانی حاضر شدند. در ۲۷ ژوئیه، شماری از آنان

سوار بر خودروهایی که بر روی آنها شعارهای کمیتهٔ اتحاد و ترقی نوشته شده بود خیابان‌های استانبول را زیر پا گذاشتند [۷۷]. نخستین دبیرستان دخترانه در ۱۹۱۱ تأسیس شد [۷۸]. شمار زنانی که به شیوهٔ غیرسنتی لباس می‌پوشیدند و در نشست‌های همگانی شرکت یا خود سخنرانی می‌کردند افزایش یافت. انجمن‌های گوناگون زنان با هدف‌های خیریه یا هدف‌های اجتماعی ـ سیاسی پا گرفت. «جمعیت تعالی نسوان» که به ابتکار خالده ادیب در ۱۹۰۸ تأسیس شد با جنبش زنان انگلستان در تماس بود. کمیتهٔ اتحاد و ترقی نیز در استانبول و سالونیک بخش ویژهٔ زنان ایجاد کرد. تندروترین گروه «جمعیت مدافعهٔ حقوق نسوان» بود که خواستار استقلال اقتصادی بانوان و اشتغال آنان در بخش‌های دولتی و خصوصی شد. نخستین کامیابی این جمعیت استخدام شماری از زنان در شرکت تلفن بود. پابه‌پای این انجمن‌ها، نشریه‌های ویژهٔ زنان نیز چون نشریهٔ زنان (کادینلر مجموعه سی)، جهان زنان (کادینلر دنیاسی) منتشر شدند [۷۹]. البته این فعالیت‌ها محدود به قشر نخبگان و بخشی از طبقهٔ متوسط شهرهای بزرگ بود. «جمعیت مدافعهٔ حقوق نسوان» حدود پنجاه عضو داشت [۸۰]. به رغم این تحولات، قانون جدایی زنان و مردان در تراموا و کشتی‌های بسفور لغو نشد و زنان حق شنا کردن یا رفتن به رستوران حتی با شوهرانشان را نداشتند [۸۱]. اما همین دگرگونی‌های کوچک نیز به مذاق سنت‌دوستان خوش نمی‌آمد. به محض آنکه زنی بی‌حجاب در خیابان ظاهر می‌شد گروهی به دور او جمع می‌شدند و بحث و ناسزاگویی آغاز می‌گشت. مخالفان ادعا کردند که کمیتهٔ اتحاد و ترقی مسئول رواج بی‌دینی و بی‌عفتی در جامعه است. در ۱۹۱۱ شیخ‌الاسلام که گمان می‌برد بی‌بندوباری به اوج خود رسیده است به زنان یادآوری کرد که رعایت حجاب، در اسلام اجباری است و باید از پوشیدن لباس‌های اروپایی و گردش در خیابان‌ها خودداری کنند [۸۲]. گروهی چنان راه گزافه‌گویی در پیش گرفتند که ادعا کردند شکست عثمانیان در جنگ بالکان

(۱۹۱۳-۱۹۱۲) پیامد آزادی زنان است. کمیتهٔ اتحاد و ترقی یکدست نبود و در درون آن سه گرایش اسلام‌گرا، غرب‌گرا و ترک‌گرا وجود داشت. اسلام‌گرایان بشدت با آزادی زنان مخالف بودند. سعید حلیم پاشا (۱۹۲۱-۱۸۶۳)، دبیرکل کمیتهٔ اتحاد و ترقی، وزیر امور خارجه و سپس صدراعظم (۱۹۱۷-۱۹۱۳)، در نوشته‌ای به زبان فرانسه در نقد نظر غرب‌گرایان که آزادی زنان را از پیش‌شرط‌های تمدن می‌دانستند نوشت: «هیچ تمدنی با آزادی زن آغاز نشده است، برعکس، مسلم شده است که تمدن‌ها هنگامی از هم پاشیده‌اند که زنان به آزادی کامل دست یافتند» [۸۳]. محمدطاهر نیز در کتاب زنان قانون اساسی آزادی‌های محدود زنان را پس از ۱۹۰۸ رواج بی‌بندوباری و نتیجهٔ نفوذ غرب دانست: «امروزه جای وقار و متانتی را که مشخصهٔ زنان ما در گذشته بود علاقه به تور و روبان، دامن‌های تنگ و مدپرستی گرفته است.» [۸۴]

با فرارسیدن پاییز ۱۹۰۸ دشواری‌های داخلی و خارجی در نتیجهٔ سیاست‌های نسنجیدهٔ کمیتهٔ اتحاد و ترقی و فعال شدن نیروهای مخالف افزایش یافت و ادارهٔ امور کشور از راه دور غیرممکن شد. در ۵ اکتبر ۱۹۰۸، بلغارستان اعلام استقلال کرد. امپراتوری اتریش، بوسنی و هرزه‌گوین را ضمیمهٔ خاک خود ساخت و کرت به یونان پیوست. با آنکه دیرزمانی بود که دولت عثمانی در این سرزمین‌ها اقتداری نداشت، اهمیت نمادین این ضربه‌ها بسیار بود و نشان داد شکست‌ناپذیری ترکان جوان افسانه‌ای بیش نیست. با فرارسیدن ماه رمضان علما در خطبه‌های آتشین خود ترکان جوان را به باد انتقاد گرفتند. در نوامبر ـ دسامبر ۱۹۰۸، نخستین انتخابات پس از احیای قانون اساسی برگزار شد و لیبرال‌های طرفدار صباح‌الدین که در «حزب آزادان عثمانی» (عثمانلی احرار فرقه سی) گرد آمده بودند از کمیته اتحاد و ترقی شکست خوردند. در این انتخابات در کنار ۱۴۷ نمایندهٔ ترک ۷۶ نمایندهٔ عرب، ۲۷ نمایندهٔ

آلبانیایی، ۲۶ یونانی، ۱۴ ارمنی، ۱۰ اسلاو و ۴ یهودی به مجلس راه یافتند. [۸۵]

پس از پیروزی کمیتهٔ اتحاد و ترقی در انتخابات، گروه‌های اسلامی بر شدت حملات خود به دولت ترکان جوان افزودند. آزادی زنان، برابری حقوق مسلمان و غیرمسلمان در برابر قانون و رواج اندیشه‌های غربی آماج ستیزه‌گری این گروه‌ها بود. در میان اسلام‌گرایان سه گروه مهم وجود داشت. گروه نخست «جمعیت علمیهٔ اسلامیه» بود که نشریهٔ بیان‌الحق را منتشر می‌ساخت. مصطفی صبری، که پس از جنگ جهانی اول و در دورهٔ اشغال استانبول مدتی شیخ‌الاسلام و طرفدار همکاری با اشغالگران بود، برجسته‌ترین شخصیت این گرایش به شمار می‌آمد. بیان الحق در سپتامبر ۱۹۰۸ آغاز به کار کرد و شعارش «امر به معروف و نهی از منکر» بود. این نشریه نخست از مشروطه استقبال کرد و بر آن شد که با استقرار حکومت مشروطه مانع اصلی پیشرفت و توسعهٔ کشور از میان برخاسته است. اما گردانندگان آن پس از مدتی از رواج اندیشه‌های جدید نگران شدند و مصطفی صبری در سلسله‌مقاله‌هایی دربارهٔ مسائل مورد مناقشه در دین اسلام از چندهمسری و طلاق گرفته تا حلال و حرام عکاسی دیدگاهی سخت محافظه‌کارانه اتخاذ کرد [۸۶]. گروه دوم را اسلام‌گرایانی تشکیل می‌دادند که نشریهٔ صراط المستقیم و سپس سبیل الرشاد را اداره می‌کردند. صراط المستقیم در نخستین شمارهٔ خود با نقل احادیث و روایاتی از حکومت مشروطه در دورهٔ ابوبکر و عمر سخن گفت و مشروطیت را کاربست اسلام راستین دانست. اما این نشریه نیز پس از مدتی دربارهٔ مسائلی چون حقوق بانوان، آموزش و پرورش، وضعیت نهادهای دینی و زبان و الفبا رهیافتی سنت‌گرایانه برگزید [۸۷]. سومین گروه پیروان «جمعیت اتحاد محمدی» بودند که نشریه‌شان ولقان (ولکان ـ آتشفشان) نام داشت. رهبر این گروه درویش وحدتی، از پیروان نقشبندیه، بود. از دیگر چهره‌های این گروه سعید نورسی (۱۹۶۰ـ۱۸۶۷) ملقب به بدیع‌الزمان

بود که در تاریخ دینی ترکیه نقش مهمی ایفا کرده است. پیروان او بعدها طریقت نورجو را بنیاد نهادند. درویش وحدتی در خطبه‌ها و نوشته‌های خود بر آن شد که دولت ترکان جوان دولت دهریون است، زیرا دولت اسلامی باید مجری معاملات و عقود بر اساس اصول شرع شریف باشد و از آنجا که در حکومت مشروطه این اصول نادیده گرفته می‌شوند پس این حکومت مشروعیت دینی ندارد. [۸۸]

آوازه‌گری‌های پردامنهٔ پیروان «جمعیت اتحاد محمدی» در بین گردان‌هایی که از سالونیک برای دفاع از مشروطیت اعزام شده بودند سخت مؤثر افتاد و گروهی از طلاب و افسران مخالف کمیتهٔ اتحاد و ترقی به آنان پیوستند. این گروه با طرح این نکته که افسران دانشکده‌دیده وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی همگی فراماسون و بی‌دین‌اند سربازان را به شورش بر ضد فرماندهان خود فراخواندند. در نخستین روزهای آوریل ۱۹۰۹، در اوضاع پرتشنج استانبول، «اتحاد محمدی» نخستین گردهمایی خود را به مناسبت میلاد پیامبر (ص) برگزار کرد. ده هزار نفر با پرچم‌های سبز برای شنیدن خطبهٔ آتشین درویش وحدتی گرد آمدند [۸۹]. چند روز بعد حسن فهمی، سردبیر سربستی (آزادی)، نشریهٔ لیبرال مخالف کمیتهٔ اتحاد و ترقی، روی پل گالاتا به ضرب گلوله کشته شد. افکار عمومی کمیته را مسئول قتل او دانست و از همین رو مراسم خاکسپاری حسن فهمی در ۸ آوریل ۱۹۰۹ به تظاهرات بزرگی تبدیل شد که در جریان آن هزاران نفر یکصدا بر ضد کمیتهٔ اتحاد و ترقی شعار می‌دادند [۹۰]. نیمه‌شب ۱۲ آوریل ۱۹۰۹ سربازان یکی از پادگان‌های لشکر اول (استانبول) سر به شورش برداشتند، افسران خود را زندانی کردند و در مقابل مجلس جمع شدند. اندک اندک طلاب، علمای رده‌های میانی و پایین، گروهی از فرودستان شهری و افسرانی که با روی کار آمدن کمیتهٔ اتحاد و ترقی از ارتش اخراج یا بازنشسته شده بودند نیز به آنان پیوستند. صبح روز بعد جمعیت با شعار «ما دین نبی خواهیم،



سعید نورسی

مشروطه نمی‌خواهیم» [۹۱] خواستار برکناری صدراعظم، وزیر جنگ و رئیس مجلس، اخراج افسران وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی و تبعید گروهی از نمایندگان و اجرای احکام شرع شدند. شورشیان به مجلس هجوم بردند و در درگیری با نمایندگان دو نفر را به اشتباه به جای احمدرضا، رئیس مجلس، و حسین جاهد (یالچین)، سردبیر نشریهٔ طنین، به قتل رساندند. در پی استعفای حسین حلمی، صدراعظم، عبدالحمید دیپلمات میانه‌رویی به نام توفیق پاشا را به صدارت برگزید. ادهم پاشا، وزیر جدید جنگ، با سربازان شورشی دیدار کرد و به آنان وعده داد که همهٔ خواسته‌هایشان برآورده خواهد شد. به رغم این عقب‌نشینی‌ها و کناره‌گیری احمدرضا از ریاست مجلس شورشیان دست به شکار اعضای شناخته‌شدهٔ کمیته زدند، بیست افسر وابسته به کمیته را به قتل رساندند و دفاتر طنین و شورای امت، دو نشریهٔ وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی، را تاراج کردند [۹۲]. شماری از اعضای کمیته در

استانبول مخفی شدند و گروهی دیگر با شتاب از شهر گریختند. ولقان (آتشفشان) در شمارهٔ ۱۴ آوریل ۱۹۰۹ از سلطان عبدالحمید خواست قانون اساسی را لغو، مجلس را منحل و کشور را مانند سی سال پیش با قاطعیت از شرّ مشروطه‌خواهان خلاص کند [۹۳]. علمای تراز اول عثمانی که عضو «جمعیت علمیهٔ اسلامیه» بودند با شورشیان همراه نشدند و از ۱۶ آوریل به بعد رسماً شورش را محکوم کردند. عبدالحمید نیز موضعی محتاطانه در پیش گرفت. او البته کوشید از فرصت استفاده کند و بار دیگر حق برگماری وزیر جنگ و دریاداری را به دست آورد اما با مخالفت سرسختانهٔ توفیق پاشا، صدراعظم جدید، روبه‌رو شد. [۹۴]

رهبری کمیتهٔ اتحاد و ترقی پس از آگاهی از رویدادهای استانبول بلافاصله سپاهی را برای سرکوب شورش گرد آورد. این سپاه که «حرکت اردوسی» نام گرفت روز ۱۹ آوریل به فرماندهی محمود شوکت پاشا و با همراهی افسرانی چون نیازی، انور و مصطفی کمال (آتاتورک بعدی) به سوی استانبول به راه افتاد. روز ۲۴ آوریل «حرکت اردوسی» به استانبول رسید و با مقاومت شورشیان در اطراف توپقاپی و پادگان تقسیم روبه‌رو شد. در درگیری بین نیروهای دو طرف حدود چهارصد نفر کشته و ششصد نفر زخمی شدند. پس از چند ساعت شهر تصرف و حکومت نظامی اعلام شد. دادگاه نظامی شورشیان را محاکمه و بسیاری از آنان چون درویش وحدتی را به مرگ محکوم کرد. تعدادی از فعالان حزب آزادان نیز به دام نیروهای شوکت پاشا افتادند اما درنتیجهٔ فشار سفارت بریتانیا آزاد شدند. نقش این حزب در شورش ۱۹۰۹ بیشتر از آن است که اغلب تصور می‌شود، و به نظر می‌آید که برانگیزندهٔ اصلی شورش بوده است [۹۵]. رهبری حزب آزادان می‌خواست، با تحریک احساسات دینی عوام، حکومت اتحاد و ترقی را براندازد و زمام امور را به دست گیرد، اما هنگامی که شورش آغاز شد «اتحاد محمدی» به رهبری درویش وحدتی رشتهٔ کار را از دست آنان به در آورد و

سمت و سویی یکسره اسلامی به جنبش داد [۹۶]. شورش آوریل ۱۹۰۹ به استانبول محدود نمی‌شد. مخالفان در گوشه و کنار آناتولی اقتدار کمیتهٔ اتحاد و ترقی را به خطر انداختند. در آدانا درگیری گسترده‌ای بین طرفداران و مخالفان کمیته پیش آمد که درنتیجهٔ تحریکات متعصبان به کارزار ارمنی‌کشی تبدیل شد و هفده هزار ارمنی به دست شورشیان کشته شدند [۹۷]. شورش بر ضد مشروطه بهترین فرصت را برای برکناری عبدالحمید فراهم آورد. با آنکه عبدالحمید در برانگیختن این شورش نقشی نداشت و از ۱۳ تا ۲۴ آوریل نیز محتاطانه وقت‌گذرانی کرد تا معلوم شود برندهٔ درگیری‌ها کدام طرف است و حتی در روز ورود «حرکت اردوسی» به استانبول از شورشیان خواست برای جلوگیری از خونریزی و برادرکشی تسلیم شوند، جلسهٔ مشترک مجلس و سنای عثمانی در ۲۷ آوریل ۱۹۰۹ تصمیم به عزل او گرفت. از آنجا که مادهٔ پنجم قانون اساسی سلطان را از هرنوع مسئولیتی مبرا می‌دانست عزل عبدالحمید مبنای قانونی نداشت. از همین رو نمایندگان از باب مشیخت (دفتر شیخ‌الاسلام) خواستند فتوای عزل سلطان را صادر کند. امین فتوا و شیخ‌الاسلام حاضر به نگارش و امضای چنین فتوایی نشدند. حمدی افندی، یکی از نمایندگان روحانی مجلس، خود فتوا را نوشت و ضیاءالدین افندی، شیخ‌الاسلام، را وادار به امضای آن کرد [۹۸]. عبدالحمید به سالونیک تبعید شد و برادر او محمد رشاد (محمد پنجم) که اسیر کمیتهٔ اتحاد و ترقی بود بر تخت سلطنت نشست. با رفتن عبدالحمید به سالونیک رهبری کمیته از سالونیک به استانبول منتقل شد.

پس از گذشت صد سال از شورش آوریل ۱۹۰۹ هنوز بسیاری از جنبه‌های این رویداد در پردهٔ ابهام باقی مانده است. یکی از نکات مبهم در این ماجرا امکانات مالی گستردهٔ شورشیان است زیرا بین طلاب و سربازان شورشی پول و طلا توزیع شده بود [۹۹]. از همین رو برخی سرنخ ماجرا را در سفارت بریتانیا می‌جویند. درست است که دولت انگلستان

نظر خوشی به کمیتهٔ اتحاد و ترقی نداشت [۱۰۰] و پشتیبان حزب آزادان بود، اما تاکنون مدرکی که نشان‌دهندهٔ مداخلهٔ مقامات انگلیسی در این رویداد باشد به دست نیامده است [۱۰۱]. عبدالحمید نیز گردانندهٔ پشت پردهٔ شورش نبود. او حتی حاضر نشد به «اتحاد محمدی» کمک مالی برساند. درعوض نقش عناصر وابسته به دربار را نباید نادیده گرفت. برخی درباریان پشتیبان مالی جمعیت اتحاد محمدی بودند و یکی از پسران سلطان به نام برهان‌الدین افندی به جمعیت پیوسته بود [۱۰۲]. نخستین کسی که در دادگاه نظامی پس از سرکوب شورش محکوم به مرگ شد نادرآغا، رئیس خواجگان دربار، بود. [۱۰۳]

شورش آوریل ۱۹۰۹ تبلور همگرایی منافع گروه‌های گوناگونی بود که هریک به علتی خواستار سرنگونی کمیتهٔ اتحاد و ترقی بودند. لیبرال‌های طرفدار شاهزاده صباح‌الدین که در حزب آزادان گرد آمده و مخالف سیاست‌های انحصارطلبانه و خودکامانهٔ کمیته بودند در برانگیختن جنبش نقش مهمی ایفا کردند. نیروهای دین‌باور بویژه رده‌های پایین علما و طلاب دومین نیروی برانگیزندهٔ شورش بودند که در سیر رویدادها رهبری جنبش را به دست گرفتند. کمیتهٔ اتحاد و ترقی در جریان هشت ماهی که از احیای مشروطیت در ژوئیهٔ ۱۹۰۸ می‌گذشت لایحه یا قانونی که صریحاً دین‌ستیزانه باشد تصویب نکرده بود و تنها تصمیمی که موجب ناخشنودی طلاب شد این بود که هرگاه طلبه‌ای در امتحانات خود موفق نمی‌شد می‌بایست به خدمت سربازی برود. با این حال محافل دینی بخوبی احساس می‌کردند که فضای عمومی و حال و هوای فکری جامعه پس از برچیده شدن بساط سانسور و سختگیری‌های دورهٔ عبدالحمید تغییر کرده است [۱۰۴]. از طرف دیگر، تجدید سازمان دستگاه اداری کشور و مبارزه با خویشاوندپروری رایج در دورهٔ عبدالحمید به بیکاری گروه پرشماری از کارمندان و دیوانیان منجر شد و آنان را به دشمنان بالقوه و بالفعل کمیتهٔ اتحاد و ترقی تبدیل

کرد. بخشی از این دیوانیان و کارمندان در شورش آوریل ۱۹۰۹ فعالانه شرکت کردند. در ارتش تنش عمده بین افسران دانشکده‌دیده وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی و افسران مکتب قدیم بود که جایگاه و اعتبار پیشین خود را از دست داده و گروهی از آنان اخراج یا بازنشسته شده بودند. افسران دانشکده‌دیده اغلب هوادار شیوه‌های آموزش علمی و روشمند پروسی بودند و به باورهای دینی سربازان بی‌اعتنایی می‌کردند. مثلاً آنها به سربازان اجازه نمی‌دادند برای وضو گرفتن و نماز خواندن تمرین‌های نظامی را متوقف سازند[۱۰۵]. دین‌باوران غیرتمند، با طرح خطر بر باد رفتن دین و ایمان جوانان، افسران وابسته به کمیته را بی‌دین می‌خواندند. با احیای مشروطیت در ژوئیهٔ ۱۹۰۸ و تعطیل امور خفیه، شبکهٔ چند هزار نفری خبرچینان و جاسوسان عبدالحمید نیز بیکار شدند. شماری از آنها با سربازان در ارتباط بودند و در تحریک آنان نقش مهمی ایفا کردند. تکاپوی این گروه‌ها زیر پوشش دفاع از اسلام و مبارزه با کفر به شورش آوریل ۱۹۰۹ منجر شد.[۱۰۶]

پس از تصرف استانبول در آوریل ۱۹۰۹ در این شهر حکومت نظامی برقرار شد که تا ۱۹۱۲ ادامه یافت. محمود شوکت پاشا در مقام بازرس کل ارتش اول (استانبول)، ارتش دوم (ادرنه) و ارتش سوم (مقدونیه) یکه‌تاز عرصهٔ سیاست بود. درحالی‌که قوهٔ مجریه عملاً به دست ارتش افتاده بود، نمایندگان کمیتهٔ اتحاد و ترقی اصلاحات پردامنه‌ای را در مجلس شروع کردند. در اوت ۱۹۰۹ برخی مواد قانون اساسی تغییر کرد و مشروطیت و حکومت پارلمانی به معنی جدی کلمه به قانون اساسی راه یافت. بدین ترتیب، دیگر پادشاه حق انحلال مجلس را نداشت و قانونگذاری، موافقت یا رد معاهده‌های بین‌المللی در زمرهٔ اختیارات مجلس بود. با وجود افزایش دامنهٔ اختیارات مجلس، که کمیتهٔ اتحاد و ترقی در آن اکثریت داشت، آزادی‌های فردی و اجتماعی کاهش یافت. قانون جدید مطبوعات آزادی بیان را محدود کرد. قوانین مربوط به

برگزاری اجتماعات، تشکیل انجمن‌ها و سازمان‌ها و اعتصاب از حقوق شهروندان کاست.[۱۰۷]

از ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳ که کودتای سه تن از رهبران کمیتهٔ اتحاد و ترقی به استقرار دیکتاتوری کمیته منجر شد سه عامل عمدهٔ تنش در زندگی سیاسی کشور عبارت بودند از نقش ارتش در سیاست، رابطهٔ کمیتهٔ اتحاد و ترقی با مجلس، و مبارزهٔ ایدئولوژیک میان غرب‌گرایان، اسلام‌گرایان و ترک‌گرایان در درون کمیته. محمود شوکت پاشا و رهبری کمیته در گفتار بر آن بودند که افسران نباید در سیاست دخالت کنند اما در عمل مداخلهٔ نظامیان در امور سیاسی کشور روز به روز بیشتر شد. مخالفان کمیته اعتراض می‌کردند که اعضای کمیته در مقابل هیچ مرجعی پاسخگو نیستند. در این دوره به مخالفان دیرین کمیته (علما و لیبرال‌ها) گروه‌های جدیدی افزوده شد. رهبران این گروه‌ها اغلب از اعضای پیشین کمیتهٔ اتحاد و ترقی بودند که در پی اختلاف‌های نظری و گاه شخصی از آن جدا شده بودند. مخالفان جدید پس از مدتی در دو حزب معتدل «حریت‌پرور فرقه سی» و «اصلاحات اساسیه عثمانی فرقه سی» گرد آمدند که مقرشان در پاریس بود[۱۰۸]. ناراضیانی که از کمیته جدا شدند نیز در دو حزب به نام‌های «اهالی فرقه سی» و «حزب جدید» متشکل شدند. عبدالعزیز، مجیدبیگ و سرهنگ صادق، رهبران حزب جدید، از اعضای سابق کمیتهٔ اتحاد و ترقی و مخالف با گرایش‌های ناسیونالیستی و غیر دینی‌ای بودند که پس از آوریل ۱۹۰۹ بر کمیته چیره شد[۱۰۹]. نخستین سازمان سوسیالیستی نیز در سپتامبر ۱۹۱۰ با عنوان حزب سوسیالیست عثمانی (عثمانلی سوسیالیست فرقه سی) به رهبری حسین حلمی تشکیل شد و به سبب سیاست‌های ضدسندیکایی کمیته به صف مخالفان پیوست[۱۱۰]. گروه کوچکی از روشنفکران چپ‌گرای استانبول که نشریهٔ *اشتراک* را منتشر می‌ساختند به این حزب پیوستند. در سالونیک نیز فدراسیون سوسیالیست کارگری سالونیک تشکیل شد که

بیشتر اعضای آن یهودی بودند. بـه رغـم سـختگیری‌های کـمیته بـرای نخستین بار در ۱۹۰۹ مراسم اول ماه مه در ترکیه برگزار شد.[۱۱۱]

در نوامبر ۱۹۱۱، ائتلاف مخالفان کمیتهٔ اتحاد و ترقی منجر به تشکیل «حزب آزادی و ائتلاف» (حریت و ائتلاف فرقه سی) شد. رهبری حزب را دو نمایندهٔ مجلس (اسـماعیل حـقی پـاشا و رضـانور) و یک عـضو مجلس اعیان (داماد فرید پاشا) به عهده داشتند. سه هفته پس از تشکیل حزب، نامزد آن در انتخابات میان‌دوره‌ای استانبول بر نامزد کمیتهٔ اتحاد و ترقی پیروز شد[۱۱۲]. دور تازه‌ای از منازعات سیاسی، دسـیسه‌های پارلمانی و اقدامـات خشـونت‌آمیز آغـاز شـد. گـروهی از افسـران بـه فرماندهی سرهنگ صادق برای پایان دادن به اقتدار مطلق کمیتهٔ اتحاد و تـرقی و دور کـردن ارتش از سـیاست سـازمانی بـه نـام «افسـران رهایی‌بخش» تشکیل دادند[۱۱۳]. در تابستان ۱۹۱۲، دولت اتحاد و ترقی زیر فشار این گروه سقوط کرد. در ۵ اوت ۱۹۱۲ مجلس که ترکان جوان در آن اکثریت مطلق داشتند منحل شد و آخرین پایگاه سیاسی کـمیتهٔ اتحاد و ترقی از دست رفت. انور در واکنش به تلاش برای منزوی کردن کمیته عملیات حمله به باب عالی را سازمان داد. روز ۲۳ ژانـویهٔ ۱۹۱۳ گروهی از افسران وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی سرزده وارد جلسهٔ هیئت دولت در باب عالی شدند و با تهدید اسلحه کامل پاشا، وزیر اعـظم، را وادار به استعفا کردند. محمود شوکت پاشا صدراعظم شـد و سـرپرستی وزارت جنگ را نیز به عهده گرفت. اما حتی در این کابینه نیز فقط سـه وزیر وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی شرکت داشتند[۱۱۴]. شش ماه بعد در ۱۱ ژوئن ۱۹۱۳ محمود شوکت پاشا در میدان بـایزید بـه ضـرب گـلوله کشته شد. ترور او بهترین بهانه را به کمیتهٔ اتحاد و ترقی داد تا مخالفان و رقبای خود را قلع و قمع کند. در استانبول حکومت نـظامی اعـلام شـد. فعالیت حزب حریت و ائتلاف ممنوع گشت و مخالفان دستگیر، تبعید یا اعدام شدند. گروه سه‌نفرهٔ انور، طلعت و جمال زمـام امـور را بـه دست

گرفت و امپراتوری عثمانی را به ورطهٔ مصیبت‌بار جنگ جهانی اول کشاند.

بحران سیاسی این دوران مبارزهٔ ایدئولوژیک میان گرایش‌های گوناگون درون کمیتهٔ اتحاد و ترقی را به همراه داشت. اسلام‌گرایان بیش از پیش مواضع محافظه‌کارانه گرفتند، و غرب‌گرایان در نتیجهٔ سیاست‌های تجاوزکارانهٔ قدرت‌های اروپایی تضعیف شدند. زکریا سرتل، روزنامه‌نگار جوان، در خاطرات خود در توصیف حال و هوای فکری آن سال‌ها می‌نویسد: «ما به دلایل بسیار به غرب گرایش داشتیم، اما غرب امپریالیسم بود. تا زمانی که کاپیتولاسیون برجا و کشور نیمه‌مستعمره‌ای در دست غرب بود، دفاع از غرب‌گرایی کاری دشوار بود.» [۱۱۵] بدین ترتیب ناسیونالیسم ترک برای پاسخ به تجاوز خارجی به مهمترین گرایش ایدئولوژیک کمیتهٔ اتحاد و ترقی و راهنمای عمل حکومت گروه سه‌نفره تبدیل شد. ضیا گوکالپ (۱۹۲۴-۱۸۷۶)، نظریه‌پرداز برجستهٔ ناسیونالیسم ترک، در نوشته‌های خود ترکیبی (سنتزی) از سه گرایش فکری درون کمیتهٔ اتحاد و ترقی به دست داد. [۱۱۶]

ضیا گوکالپ بنیانگذار جامعه‌شناسی در ترکیه است. او خود را شاگرد اگوست کنت و امیل دورکیم می‌دانست و در تحلیل‌های خود از نوشته‌های آنها الهام می‌گرفت. گوکالپ همانند اکثر همروزگارانش در محیطی سنتی بر اساس باورهای دینی تربیت شده بود، اما گرایش به باورهای صوفیانه، از یک سو، و آشنایی با اندیشه‌های خردباوران غربی، از سوی دیگر، باعث شد که از اسلام سنتی فاصله بگیرد. گوکالپ بر آن بود که اسلام نیز چون دیگر ادیان پدیده‌ای تاریخی و تابع شرایط اجتماعی است [۱۱۷]. به گمان او دین بازتاب نمادین زندگی در ذهن بشر است. گوکالپ تحت تأثیر نظریهٔ دورکیم کوشید توضیحی عقلانی برای مراسم دینی به دست دهد. به گفتهٔ وی، قواعدی چون روزه، وضو و غسل، ممنوعیت نوشیدن الکل و غیره هدفشان آزاد کردن فرد از

خواهش‌های جسمانی است که سرشتی فردی دارند و از طبیعت حیوانی انسان ناشی می‌شوند. مراسمی چون نماز، حج و غیره که دسته‌جمعی اجرا می‌شوند هم به تحکیم شخصیت فرد و هم به افزایش همبستگی گروهی کمک می‌کنند[۱۱۸]. گوکالپ معتقد بود که وجود این نمادها در اسلام بدان سبب است که هنگام ظهور اسلام بشر هنوز به عالی‌ترین مرحلهٔ تکامل خود نرسیده بود و از همین رو توصیه می‌کرد که بتدریج این نمادها کنار گذاشته شود. گوکالپ با استفاده از نظریهٔ اگوست کنت دربارهٔ مراحل سه‌گانهٔ تحول جامعه مدعی شد که در نخستین مرحله دین بر ذهن بشر چیره بوده است. در مرحلهٔ دوم فقها به رهبران معنوی انسان تبدیل شدند و علوم سنتی یا نقلیات با عقل و فلسفه یا عقلیات در تضاد قرار گرفتند. در مرحلهٔ سوم علوم پوزیتیو (اثباتی) با نشان دادن این واقعیت که سنتْ جزمی، خشک و دگرگونی‌ناپذیر نیست بلکه تجلی زندهٔ تکامل تاریخی است دین را با فلسفه آشتی می‌دهند.[۱۱۹]

گوکالپ به اهمیت اسلام به‌عنوان پایهٔ اخلاق اعتقاد داشت و آموزش دین را به جوانان ضروری می‌دانست. به گفتهٔ او کسانی که شخصیتی محکم و مقاوم دارند در جوانی تربیتی دینی داشته‌اند[۱۲۰]. گوکالپ، بر مبنای رهیافت خود به اسلام به‌عنوان دینی یکسره اخلاقی و آزاد از هرگونه تقید اجتماعی و قانونی، نظریهٔ جدیدی دربارهٔ شریعت طرح کرد. او میان دو منبع شرع یعنی نص که دگرگونی‌ناپذیر است و عرف که دگرگونی‌پذیر و تابع شرایط اجتماعی است تمایز قائل شد[۱۲۱]. نمونه‌ای که گوکالپ یادآور می‌شود حجاب در اسلام است. به گفتهٔ او، حجاب در آغاز نشانهٔ تشخص و فرادستی جایگاه اجتماعی زن مسلمان بوده است. به همین دلیل، عمر، خلیفهٔ دوم، زنان خدمتکار را از داشتن حجاب منع کرد، زیرا حجاب را ویژهٔ زنانی می‌دانست که آزاد زاده می‌شوند. پس از دورهٔ امویان و با افزایش نفوذ غیرعربان در جهان اسلام، قواعد لباس پوشیدن نیز دگرگون شد و حجاب به‌صورت تکلیفی برای همهٔ زنان

مسلمان درآمد [۱۲۲]. در عین حال، در همان دوره نیز زنان روستایی به دلایل اجتماعی و اقتصادی بی‌حجاب بودند. از آغاز اسلام، فقها از عرف سود جسته‌اند تا قواعد شرع را با نیازهای زمانه دمساز کنند. امام مالک، بجز گفتار و کردار پیامبر، عادات اهل مدینه را نیز بر سنت افزود. ابوحنیفه اصل استحسان را مطرح کرد [۱۲۳]. بدین ترتیب به گفتهٔ گوکالپ عرف در کنار قرآن، سنت، اجماع و قیاس به یکی از منابع مستقل فقه تبدیل شده است. به گمان گوکالپ، تمام تکالیفی که از نص ناشی می‌شوند اما به امور دنیوی مربوط‌اند ریشهٔ عرفی دارند. او حتی از این هم پیشتر رفت و بر آن شد که حتی نص نیز دگرگونی‌پذیر است. [۱۲۴]

گوکالپ، بر پایهٔ این تأملات نظری، اصلاحات پردامنه‌ای را پیشنهاد کرد. این اصلاحات هدفی دوگانه داشتند: ۱) جدایی دین از دولت و پایان سیادت اسلام بر سیاست و زندگی اجتماعی ترکان؛ ۲) جدا کردن دین از سنت‌های شرقی. او بر آن بود که تنها از این راه می‌توان ارزش‌های بنیادی اسلام را در کنار فرهنگ ملی ترک و تمدن اروپایی حفظ کرد. به گمان وی، درهم آمیختن زیان‌بار نهادهای دینی و دولتی به سرآغاز تاریخ اسلام بازمی‌گردد و از آنجا که اسلام در میان اعراب ظهور کرد که شکل سازمان‌یافته‌ای از دولت نداشتند نهادهای دینی و دولتی جامعهٔ مسلمان همزمان با هم و در پیوند متقابل با یکدیگر شکل گرفتند [۱۲۵]. علما در صدر اسلام جایگاه رسمی و نقش خاصی در دولت نداشتند و حکمران نیز در امور آنها مداخله نمی‌کرد. اما پس از مدتی علما جذب دستگاه دولت شدند و استقلال روحانی خود را از دست دادند. گوکالپ بر آن بود که زمان جدایی عرصهٔ فعالیت‌های دینی و دنیوی از یکدیگر فرارسیده است و باید همهٔ بقایای دین‌سالاری را از زندگی سیاسی حذف کرد زیرا قوای قانونگذاری ملت را نمی‌توان در فقه خلاصه کرد. هیچ دولت قدرتمند و مستقلی وجود ندارد که خود مطابق شرایط زمانه قانونگذاری نکند و قوانین را آسمانی و دگرگونی‌ناپذیر

بشمارد [۱۲۶]. طرفه آنکه گوکالپ تضادی میان تحلیل‌های خود و اصول اسلام نمی‌دید. او، با اشاره به آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء که می‌گوید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولوالامر خویش فرمان برید»، ادعا می‌کرد که قانونگذاری کار مقامات دنیوی (اولوالامر) است.

گوکالپ خواستار دگرگونی‌های بنیادی در ساختار دولت بود. مهمترین پیشنهاد گوکالپ این بود که، در دولت غیردینی آینده، «باب مشیخت» (دفتر شیخ‌الاسلام) فاقد اختیارات قضایی باشد و فقط در امور مربوط به باورها و مراسم دینی اجازهٔ صدور فتوا داشته باشد. در ۱۹۱۷، گوکالپ لایحهٔ مفصلی به کنگرهٔ کمیتهٔ اتحاد و ترقی ارائه کرد و در آن براساس بررسی‌های تاریخی، جامعه‌شناختی و حقوقی پیشنهاد کرد «باب مشیخت» منحل شود. رهبران حزب با این لایحه موافقت کردند. کمیتهٔ اتحاد و ترقی خود در ۱۹۱۶ تصمیم گرفته بود که ادارهٔ محاکم شرع را به وزارت دادگستری و نظارت بر مدارس دینی را به وزارت آموزش و پرورش واگذار کند. بیشتر اصلاحات حکومت کمیتهٔ اتحاد و ترقی پس از آتش‌بس ۱۹۱۸ لغو شدند [۱۲۷]. چند سال بعد، مصطفی کمال آتاتورک باب مشیخت را منحل کرد و بخشی از وظایف آن را به مدیریت امور دینی واگذاشت. گوکالپ در لایحهٔ یادشده پیشنهاد کرده بود که وزارت اوقاف نیز منحل شود. ارزیابی گوکالپ از نقش اجتماعی ـ اقتصادی وقف منفی بود. به گفتهٔ او، در این نظام «قدرت در دست مردگان است». نهاد وقف با قوانین، بودجه و کارمندان خود یکپارچگی اقتدار دولت و قوانین آن را از بین می‌برد و مانع از شکل‌گیری تشکیلات اداری متمرکز در شهرها می‌شود، زیرا بسیاری از مدارس، بیمارستان‌ها، آب‌انبارها، بناهای عمومی و غیره در مالکیت سازمان‌های دینی اسلامی یا مسیحی است. به گمان گوکالپ وقف حتی بر خصلت و منش ترکان نیز تأثیری منفی گذاشته است. وجود وقف

خصوصی که در چارچوب آن فرزندان بنیانگذار وقف بدون کار و زحمت درآمدی مادام‌العمر دارند موجب رواج تن‌پروری و روحیهٔ قضا و قدری شده و توده‌ها را از ابتکار و تلاش بازداشته است [۱۲۸]. گوکالپ بر آن بود که اسلام راستین با چنین روحیه‌ای سازگار نیست و اساس آموزش‌های آن تلاش برای پیشرفت فردی و اجتماعی است. به همین دلیل، او با طریقت‌های درویشان نیز سخت مخالف بود [۱۲۹]. بخشی از خواست‌های گوکالپ اندکی پیش از مرگ او تحقق یافت. در مارس ۱۹۲۴، جمهوری ترکیه وزارت اوقاف را منحل کرد و ادارهٔ عمومی اوقاف که زیر نظر نخست‌وزیر اداره می‌شد جای آن را گرفت. در ۱۹۳۰، ادارهٔ بسیاری از املاک و بناهای وقفی به مقامات محلی واگذار شد، بدون آنکه نظام وقف لغو شود. در عرصهٔ آموزش و پرورش نیز پیشنهاد گوکالپ مبنی بر پایان دادن به دوگانگی نظام آموزشی در دورهٔ مصطفی کمال تحقق پیدا کرد. از همین رو گوکالپ را می‌توان ایدئولوگ دوران گذار از امپراتوری عثمانی به جمهوری ترکیه و گذار از هویت دینی به هویت ملی دانست. [۱۳۰]

فصل پنجم

مصطفی کمال، جمهوری و لائیسیته
۱۹۱۴-۱۹۳۸

نخستین جنگ جهانی (۱۹۱۸-۱۹۱۴) سرنوشت امپراتوری عثمانی و دو دشمن دیرینه و نیرومند آن، روسیهٔ تزاری و امپراتوری اتریش، را رقم زد. در آستانهٔ جنگ تعدادی از رهبران جمعیت اتحاد و ترقی، بویژه انور پاشا، هوادار سرسخت اتحاد با آلمان و اتریش بودند [۱]. دولت آلمان از سال‌های پایانی سدهٔ نوزدهم تلاش‌های پردامنه‌ای را برای گسترش نفوذ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود در امپراتوری عثمانی آغاز کرده بود. گیوم دوم، قیصر آلمان، یگانه دولتمرد اروپایی بود که در دورهٔ سلطنت عبدالحمید دوم دو بار به استانبول سفرکرد [۲]. در نخستین دههٔ سدهٔ بیستم، پس از به قدرت رسیدن جمعیت اتحاد و ترقی، شمار مأموران و مشاوران آلمانی در امپراتوری عثمانی افزایش چشمگیری یافت. الکساندر اسرائیل هلفاند (۱۹۲۴-۱۸۶۷)، سوسیال دموکرات آلمانی ملقب به پاوروس[1] در ۱۹۱۰ در استانبول مستقر شد و تا ۱۹۱۵ در مقام مشاور دولت عثمانی، نمایندهٔ شرکت کروپ و مأمور وزارت امور خارجهٔ آلمان نقش مهمی در آوازه‌گری‌های آلمان‌دوستانه ایفا کرد. پاوروس در مقاله‌ها و رساله‌های خود در نشریات جمعیت اتحاد

---

1. Pavrus

و ترقی چون تصویر افکار یا میهن ترک (تورک یوردو) با برانگیختن احساسات ضدروسی و ضدانگلیسیِ ترکان آنان را به اتحاد با آلمان فرامی‌خواند. [۳]

به رغم این آوازه‌گری‌ها، مواضع رهبران جمعیت اتحاد و ترقی در آستانهٔ جنگ جهانگیر اول یکدست نبود. درحالی‌که جمال پاشا، یکی از سه شخصیت گروه حاکم، به دولت فرانسه پیشنهاد همیاری می‌داد، انورپاشا در تلاش برای اتحاد با آلمان و اتریش بود و در ۲۸ ژوئیهٔ ۱۹۱۴، در گفتگویی با وانگنهایم، سفیر آلمان در استانبول، پیمان دفاعی مشترک میان آلمان و عثمانی را پیشنهاد کرد [۴]. ویلهلم دوم، قیصر آلمان، از این پیشنهاد استقبال کرد و مذاکرات محرمانه میان مقامات آلمانی و سعید حلیم پاشا (صدراعظم)، انورپاشا (وزیر جنگ)، طلعت (وزیر داخله) و خلیل (رئیس مجلس عثمانی) آغاز شد. در دوم اوت ۱۹۱۴، پیمان دفاعی دو کشور محرمانه در اقامتگاه شخصی سعید حلیم پاشا به امضا رسید. این مذاکرات بدون اطلاع دیگر اعضای هیئت دولت و حتی چهره‌های بانفوذی چون جاویدبیگ (وزیر مالیه)، جمال پاشا و خیری افندی (شیخ‌الاسلام) انجام گرفت [۵]. دشمنی سرسختانهٔ انگلستان، فرانسه و روسیه با عثمانی سبب تضعیف مواضع شخصیت‌هایی چون جمال پاشا شد که تمایلی به اتحاد با آلمان نداشتند. دولت‌های انگلستان و فرانسه مقامات عثمانی را در گفتار به بی‌طرفی دعوت می‌کردند و در عمل به سوی اتحاد با آلمان می‌راندند. دولت فرانسه پیشنهاد جمال پاشا را برای همکاری نپذیرفت و دولت انگلستان در اوت ۱۹۱۴ از تحویل دو کشتی جنگی عثمانی سر باز زد [۶]. رهبران عثمانی بخوبی می‌دانستند پس از سه سال جنگ مداوم با ایتالیا و دولت‌های بالکان (۱۹۱۳ـ۱۹۱۱) خزانهٔ کشور خالی است و ارتش سازوبرگ و روحیهٔ رزمی ندارد، اما به شوق انتقام‌گیری از روسیه، انگلستان و فرانسه به پیروزی آلمان و اتریش در جنگ امید بستند. آنان


جمال پاشا

می‌پنداشتند که با فروپاشی امپراتوری روسیه راه یگانگی ترکان عثمانی با برادران ترک‌زبان قفقاز و آسیای میانه هموار می‌شود و شکست انگلستان و فرانسه بر سیادت اقتصادی دیرینهٔ این دو کشور بر عثمانی نقطهٔ پایان می‌نهد. رهبران اتحاد و ترقی بر پایهٔ این محاسبات نادرست کشور را به ورطهٔ هولناک جنگی سوق دادند که پیامدش از هم پاشیدن شیرازهٔ دولت ششصدسالهٔ عثمانی بود.

۱. جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی

در نخستین روزهای اوت ۱۹۱۴، اندکی پس از آغاز جنگ، دو کشتی آلمانی به نام‌های گوبن و برسلاو پس از به توپ بستن سواحل الجزایر در دریای مدیترانه از تنگهٔ داردانل گذشتند و وارد آب‌های ساحلی دولت عثمانی شدند. ناوهای انگلیسی که در تعقیب این دو کشتی بودند از مقامات عثمانی خواستند که یا کشتی‌ها را به آب‌های بین‌المللی

بازگردانند یا آنها را توقیف کنند. دولت عثمانی با اعلام اینکه کشتی‌ها را از آلمان خریده است تقاضای مقامات انگلیسی را رد کرد. سه ماه بعد، در ۲۷ اکتبر ۱۹۱۴، این دو کشتی با نام‌های یاووز سلطان سلیم (سلطان سلیم بی‌باک) و میدیللی از تنگهٔ بسفور عبور کردند و سواحل روسیه را در دریای سیاه به توپ بستند. دو هفته بعد، امپراتوری عثمانی در هفت جبهه با روسیه، فرانسه و انگلستان در جنگ بود [۷]. سلطان محمد پنجم در ۲۴ نوامبر ۱۹۱۴ فرمان جهاد داد. روزنامه‌های انگلیسی و فرانسوی این فرمان را به تمسخر «جهاد آلمانی» نامیدند [۸]. از همان آغاز عملیات نظامی، عثمانیان به رغم دریافت کمک‌های مالی و نظامی از آلمان و اتریش در رویارویی با سپاهیان روسی و انگلیسی درماندند. در نوامبر ۱۹۱۴، ارتش روسیه از ساری قمیش (در جنوب قارص) وارد سرزمین‌های ارمنی‌نشین عثمانی شد و به سمت ارزروم پیشروی کرد. در دسامبر ۱۹۱۴، لشکر سوم عثمانی به فرماندهی انورپاشا، وزیر جنگ، به مقابله با این نیروها شتافت. این نبرد با شکست فاجعه‌بار عثمانیان در ژانویهٔ ۱۹۱۵ به پایان رسید. حدود ۱۴۰ هزار نفر از سربازان عثمانی از سرما و گرسنگی جان باختند و سی هزار نفر از آنها در رویارویی با ارتش روسیه هلاک شدند. بسرعت روشن شد که شعارهای ضیا گوکالپ، ایدئولوگ حکومت اتحاد و ترقی، که می‌گفت «به پا خیزید! توران در انتظار ماست!» توخالی و بی‌پشتوانه است [۹]. عثمانیان در واکنش به این شکست و درواقع به منظور پاکسازی قومی آسیای صغیر، به بهانهٔ کوچاندن (تهجیر) ارمنیان به سمت نواحی امن، دست به کشتار جمعی آنان زدند. طلعت پاشا، مبتکر اصلی این طرح، اعلام کرد آنچه را عبدالحمید نتوانست ظرف سی سال انجام دهد من ظرف سه ماه انجام دادم. اما کشتار صدها هزار ارمنی نیز گرهی از کار فروبستهٔ عثمانیان نگشود. [۱۰]

در ۱۴ نوامبر ۱۹۱۴، نیروهای انگلیسی از فاو وارد جنوب عراق شدند، مقاومت عثمانیان را درهم شکستند و به سمت بغداد و حوزه‌های نفتی



طلعت پاشا

موصل پیشروی کردند. همزمان با ورود نیروهای انگلیسی به عراق، مصر اعلام استقلال کرد (۱۸ دسامبر ۱۹۱۴). شورش در سرزمین‌های عرب که با پشتیبانی و سازماندهی انگلستان آغاز شد پشت جبهه و روحیهٔ عثمانیان را سخت متزلزل کرد. یگانه کامیابی ترکان در رویارویی با سپاهیان انگلیسی و فرانسوی مقاومت قهرمانانهٔ آنان در داردانل بود. از فوریهٔ ۱۹۱۵ حملهٔ مشترک نیروهای انگلیسی و فرانسوی برای سیادت بر تنگه‌ها آغاز شد. نیروهای ترک به فرماندهی سرهنگ جوانی به نام مصطفی کمال به مدت یک سال حملات پی در پی و بی‌امان سپاهیان انگلیسی را واپس زدند. انگلستان در آغاز ۱۹۱۶، با از دست دادن حدود دویست هزار سرباز، طرح تسلط بر تنگه‌ها را رها کرد [۱۱]. در عراق نیز خلیل پاشا، عموی انور، نیروهای انگلیسی را از کوت‌العماره بیرون راند. اما این کامیابی‌ها در شرایطی که سیر عمومی جنگ به زیان آلمان و متحدانش بود بی‌نتیجه ماند. در پایان ۱۹۱۶، ارتش انگلستان بغداد را تصرف کرد، نیروهای فیصل وارد عقبه شدند و سپاهیان ژنرال النبی فلسطین را تصرف کردند. انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بار دیگر امید را

در دل عثمانیان زنده کرد. «سپاه اسلام» به فرماندهی نوری، برادر انور پاشا، مقاومت واحدهای گرجی و ارمنی را در قفقاز درهم کوفت و در ۱۶ سپتامبر ۱۹۱۸ باکو را تصرف کرد. نوری روزانه ده‌ها تلگرام به استانبول مخابره می‌کرد و از طلعت که در ۱۹۱۷ به صدارت رسیده بود تقاضا می‌کرد که تن به تسلیم ندهد [۱۲]. کامیابی گذرای «سپاه اسلام» در سرنوشت نهایی جنگ تأثیری نداشت و در پاییز ۱۹۱۸ عثمانیان ناگزیر شدند بهای سنگینی برای خوش‌بینی ساده‌لوحانه و ندانم‌کاری سران اتحاد و ترقی بپردازند. در پایان جنگ قحطی و بیماری در ترکیه بیداد می‌کرد. جمعیت کشور کاهش یافته و اقتصاد آن ورشکسته بود. صدها هزار سرباز در بازگشت از جبهه‌ها در سرتاسر آناتولی پراکنده شده و به راهزنی و غارتگری روی آورده بودند. [۱۳]

طلعت در ۸ اکتبر ۱۹۱۸ از صدارت استعفا داد و احمدعزت پاشا، فرمانده پیشین نیروهای عثمانی در جبههٔ شرق، جانشین او شد. مذاکره برای آتش‌بس به موافقت‌نامهٔ مودروس منجر شد. این موافقت‌نامهٔ ۲۵ ماده‌ای شرایط سختی چون اشغال نظامی تنگه‌ها، کنترل نیروهای انگلیسی و فرانسوی بر راه‌آهن و تلگراف کشور، خلع سلاح ارتش، تسلیم نیروهای عثمانی در سرزمین‌های عرب، آزادسازی زندانیان جنگی و غیره را به عثمانیان تحمیل کرد. اما مواد ۷ و ۲۴ این موافقت‌نامه از همه خطرناک‌تر بود. به موجب مادهٔ ۷ نیروهای متفقین می‌توانستند در صورت لزوم بخش‌هایی از خاک عثمانی را اشغال کنند و براساس مادهٔ ۲۴، در صورت به‌خطر افتادن نظم و امنیت در استان‌های ارمنی‌نشین، حق مداخلهٔ نظامی داشتند. [۱۴]

در شب اول نوامبر ۱۹۱۸، آخرین جلسهٔ کمیتهٔ مرکزی اتحاد و ترقی تشکیل شد. پس از اعلام انحلال جمعیت در این جلسه انور، طلعت، جمال، بهاءالدین شاکر، دکتر ناظم و گروهی دیگر از رهبران آن با یک کشتی آلمانی خود را از طریق دریای سیاه به اودسا رسانده و از آنجا به

برلین رفتند[۱۵]. با فرار این رهبران دورهٔ یکه‌تازی جمعیت اتحاد و ترقی به پایان رسید اما اعضا و هواداران آن در نهادهای گوناگون کشور حضور داشتند و با چنگ و دندان از میراث جمعیت دفاع می‌کردند. انور و طلعت پیش از ترک کشور به اعضای تشکیلات مخصوصه (سازمان اطلاعات و امنیت اتحاد و ترقی) دستور دادند که در مناطق مختلف آناتولی اسلحه و مهمات انبار کنند و سازمان‌هایی برای دفاع از حقوق ترکان تشکیل دهند. تشکیلات مخصوصه در اکتبر ۱۹۱۸ تجدید سازمان شد و «سازمان انقلابی کل جهان اسلام» (عموم عالم اسلام اختلال تشکیلاتی) نام گرفت. انور و طلعت همچنین سازمانی به نام «کاراکول» در استانبول ایجاد کردند که در صورت اشغال استانبول وظیفه‌اش محافظت از کادرهای اتحاد و ترقی و سازماندهی فرار آنها از شهر بود. این سازمان همچنین وظیفه داشت برای هواداران جمعیت در آناتولی و قفقاز پول، اسلحه و نیرو بفرستد تا آنها جنبش مقاومت را در برابر اشغالگران در این مناطق سازمان دهند.[۱۶]

متفقین پس از اشغال ترکیه هر یک در منطقه‌ای مستقر شدند. روز اول نوامبر ۱۹۱۸ یعنی فردای امضای موافقت‌نامهٔ مودروس ژنرال مارشال، فرمانده نیروهای انگلیسی در بین‌النهرین، از عثمانیان خواست که نیروهای مدافع موصل را از شهر خارج کنند و ژنرال الن بی اسکندرون را اشغال کرد. واحدهای فرانسوی نیز از یونان وارد خاک عثمانی شدند و در بخش اروپایی ترکیه مستقر گشتند. دو هفته پس از امضای موافقت‌نامهٔ مودروس کشتی‌های جنگی انگلستان و فرانسه و نیروهای ایتالیا به بندر استانبول رسیدند و روز ۱۳ نوامبر ۱۹۱۸ کنترل شهر را به دست گرفتند.[۱۷]

تلاش برای تقسیم امپراتوری خاندان عثمان آغاز شد. در دسامبر ۱۹۱۸، فرانسویان بر اساس عهدنامهٔ محرمانه‌ای که در زمان جنگ با انگلستان بسته بودند کیلیکیه (ارمنستان کوچک) را تصرف و ارمنیان را

به بازگشت تشویق کردند. صدها هزار ارمنی به شوق بازپس گرفتن دارایی‌های خود به کشور بازگشتند. در آغاز ۱۹۱۹، یونانیان نواحی استراتژیک تراس شرقی را اشغال کردند. درهمان زمان متفقین در سواحل دریای سیاه و مرکز آناتولی نیرو پیاده کردند، و ایتالیایی‌ها آنتالیا را به اشغال خود درآوردند. رویدادی که در این دوره ترکان را بشدت تکان داد ورود ژنرال فرانسوی، فرانشه دسپری، سوار بر اسبی سفید به استانبول (۸ فوریهٔ ۱۹۱۹) بود. پانصد سال پیش از این ماجرا، سلطان محمد دوم (فاتح) پس از تصرف استانبول سوار بر اسبی سفید وارد شهر شده بود. ترکان این حرکت ژنرال فرانسوی را به معنی پایان سیادت مسلمانان بر سرزمین‌هایی تلقی کردند که از سدهٔ یازدهم میلادی به بعد به ضرب شمشیر سلجوقیان و دیگر خاندان‌های ترک و مسلمان به دست آمده بود.[۱۸]

راست این است که هم قدرت‌های اروپایی و هم اقلیت‌های تابع عثمانی طرح‌های وسیعی برای تقسیم کشور داشتند. یونانیان در پی تحقق بخشیدن به ایده یونان بزرگ بودند که، علاوه بر یونان کنونی، تراس شرقی، استانبول و غرب آناتولی را دربر می‌گرفت. ارامنه سودای تشکیل دولت مستقلی را در سرزمین‌های بین طرابوزان و دریای مدیترانه در سر می‌پروراندند. کردان در فکر تشکیل دولتی خودمختار در قلب آسیای صغیر بین کوه‌های آرارات و زاگرس بودند. مسیحیان آسوری ـ کلدانی در ولایت‌های موصل، خارپوت، دیاربکر و اورفا خواستار خودمختاری بودند. یهودیان چشم به فلسطین دوخته بودند و سرزمین‌های عرب‌نشین به دست انگلستان و فرانسه افتاده بود. از امپراتوری پهناور عثمانی آنچه برای ترکان باقی می‌ماند فقط بخش کوچکی از آناتولی بود.[۱۹]

واکنش مقامات رسمی عثمانی و بخش بزرگی از مردم تسلیم و رضا بود. سلطان محمد ششم (وحیدالدین) و صدراعظمش داماد فریدپاشا به امید حفظ سلطنت در خاندان عثمان به همکاری با اشغالگران تن دادند.

تودهٔ مردم نیز که از جنگ و کشتار و قحطی و ناامنی به تنگ آمده بودند حاضر به پذیرش قیمومت بریتانیا یا فرانسه بودند. قدرت‌های بزرگ هریک طرفداران خود را داشتند. داماد فرید پاشا طرفدار مداخلهٔ انگلستان در امور عثمانی بود. رهبری جناح طرفدار فرانسه را احمدرضا بیگ، رئیس مجلس اعیان (سنا)، به عهده داشت. گروهی از روشنفکران طرفدار امریکا نیز در انجمن دفاع از اصول ویلسون گرد آمده بودند. از معروفترین آنها می‌توان از خالده ادیب، رمان‌نویس و کوشندهٔ جنبش زنان و جمعیت اتحاد و ترقی؛ علی کمال، روزنامه‌نگار؛ و رفیق خالد، طنزنویس نام برد. [۲۰]

به رغم روحیهٔ شکست و تسلیم، گروه‌های گوناگونی که به طور عمده از کادرهای جمعیت منحل‌شدهٔ اتحاد و ترقی بودند تلاش پردامنه‌ای را برای سازماندهی جنبش مقاومت و نجات کشور از خطر تجزیه و تقسیم آن آغاز کردند. در نیمهٔ دسامبر ۱۹۱۸ کنگرهٔ ملی به عنوان نهاد سراسری جنبش مقاومت زیر نظر دکتر اسد، رئیس یکی از انجمن‌های فرهنگی وابسته به اتحاد و ترقی، و عبدالرحمان شرف، آخرین وقایع‌نگار رسمی دربار عثمانی، شکل گرفت [۲۱]. سازمان‌های گوناگونی چون حزب تجدد و حزب مدافعان آزادی با این نهاد همکاری می‌کردند. جنبش مقاومت به استانبول محدود نمی‌شد. در آناتولی و تراس انجمن دفاع از حقوق تراس و انجمن دفاع از حقوق ایالت‌های شرقی مبارزه بر ضد یونانیان و ارمنیان را سازمان دادند.

قشرهای میانی جامعهٔ عثمانی، کارمندان، فرودستان شهری و روستایی به رغم بیزاری از اشغالگران چنان درگیر مسائل زندگی روزمره بودند که به جنبش ملی اعتنایی نداشتند. وضع هنگامی تغییر کرد که نیروهای یونانی در ۱۵ مه ۱۹۱۹ شهر ازمیر را اشغال کردند و درپی شورشی که همان روز در اعتراض به این اشغال درگرفت دو هزار نفر کشته شدند. روز بعد در استانبول عزای عمومی اعلام و مراکز تجمع مردم

چون قهوه‌خانه‌ها، کازینوها، کاباره‌ها و تئاترها تعطیل شد. سلطان هنگام خروج از جلسهٔ شورای سلطنت گفت «چون زنان می‌گریم» [۲۲]. در ۱۹ مه ۱۹۱۹ تظاهرات بزرگی با شرکت پنجاه هزار نفر در مقابل مسجد فاتح استانبول برگزار شد. خالده ادیب که سر تا پا سیاه پوشیده بود خطاب به جمعیت گفت: «خواهران و برادران، هموطنان عزیزم! امروز ترکان سیاهترین ساعت‌های تاریخ خود را می‌گذرانند، اما در ژرفای این شب تاریک روشنی سپیده‌دم از هم‌اکنون نمایان است» [۲۳]. اشغال ازمیر و کشتار مسلمانان شکل‌گیری گروه‌های معتقد به مقاومت مسلحانه را شتاب بخشید. حتی راهزنان بدنامی چون یورروک علی‌افه و دمیرچی محمدافه نیز با دسته‌های خود به نیروهای مقاومت پیوستند [۲۴]. اما این جنبش‌ها که جدا از هم و بدون تشکیلات و برنامهٔ مشخصی عمل می‌کردند نیازمند رهبری بودند که آنها را از نظر سیاسی، تشکیلاتی و نظامی یکپارچه کند.

همزمان با اشغال ازمیر، سلطان عثمانی ژنرال سی و هشت‌ساله‌ای به نام مصطفی کمال را با اختیارات ویژه به عنوان بازرس لشکر سوم به آناتولی فرستاد تا فرماندهان عثمانی را خلع سلاح و نظم و امنیت را در آن خطه برقرار سازد. مقامات انگلیسی استانبول که به مصطفی کمال، فاتح داردانل، سخت مشکوک بودند نمایندگانی به باب عالی فرستادند و خواستار لغو این مأموریت شدند. داماد فرید پاشا به آنها پاسخ داد: «آقایان دیر رسیدید! پرنده از قفس پرید.» سه روز بعد در ۱۹ مه ۱۹۱۹ مصطفی کمال در صامسون وارد خاک آناتولی شد و تصمیم گرفت به جای اجرای دستورات سلطان جنبش مقاومت را سازمان دهد. بدین ترتیب جنبش ملی ترک رهبر خود را در وجود مصطفی کمال یافت.

۲. مصطفی کمال، بنیانگذار ترکیهٔ نوین

مصطفی چهارمین فرزند علیرضا و زبیده خانم در ۱۸۸۱ در یکی از

محله‌های ترک‌نشین بندر سالونیک چشم به جهان گشود. سه فرزند دیگر خانواده پیش از تولد او درگذشته بودند. پدر مصطفی پس از خدمات نظامی و اداری به تجارت روی آورد اما ورشکست شد. پس از مرگ پدر، مادرش زبیده خانم تربیت او و دو خواهر کوچکش، مقبوله و ناجیه، را به عهده گرفت. مصطفی در دوازده‌سالگی بدون اطلاع مادر امتحانات ورودی مدرسهٔ نظام سالونیک را گذراند و مادر ناگزیر به تحصیل پسرش در این مدرسه رضایت داد. مصطفی در ۱۸۹۵ وارد دبیرستان نظام موناستر (مقدونیه) شد. یکی از معلمان این مدرسه به نام سروان مصطفی روزی در کلاس گفت حضور دو مصطفی در یک کلاس غیرممکن است، من نام دومی به تو می‌دهم که نمایانگر خصوصیات و قابلیت‌های توست. از این پس تو را مصطفی کمال می‌نامیم.[۲۵]

مصطفی کمال در این مدرسه با کتاب و ادبیات آشنا شد و کوشید با فراگیری زبان فرانسه به منابع اصلی اندیشهٔ سیاسی اروپا دست یابد. در ۱۸۹۸ با رتبهٔ دوم دبیرستان نظام را به پایان رساند و سال بعد در حربیه (دانشکدهٔ افسری) استانبول ثبت‌نام کرد[۲۶]. ستوان مصطفی کمال بیست و یک‌ساله در ۱۹۰۲ از میان ۴۰۹ دانشجوی دانشکدهٔ افسری با رتبهٔ هشتم فارغ‌التحصیل شد. او سپس وارد دانشگاه جنگ (مرکز تربیت افسران ستاد) شد و در ۱۹۰۵ دورهٔ این دانشگاه را با موفقیت به پایان رساند. مصطفی کمال در این سال‌ها نوشته‌های متفکران فرانسوی دورهٔ روشن‌اندیشی و اگوست کنت را مطالعه کرد و از میان آنها به ژان ژاک روسو و نظریهٔ حاکمیت مردم او دلبستگی ویژه‌ای نشان داد[۲۷]. او همانند بیشتر دانشجویان دانشکده‌های افسری عثمانی بشدت تحت تأثیر نوشته‌های میهن‌دوستانهٔ نامق کمال بود که مخفیانه بین دانشجویان دست‌به‌دست می‌گشت. محل مأموریت افسران ستاد معمولاً لشکر دوم (ادرنه) یا لشکر سوم (سالونیک) بود. اما سروان ستاد مصطفی کمال به لشکر پنجم (دمشق) اعزام شد. این برگماری به روایتی نتیجهٔ

گزارش‌های خبرچینان دربارهٔ کتاب‌خوانی‌های کمال بود. هرچند امروزه برخی از تاریخ‌نگاران علت اعزام کمال را به سوریه آشنایی او با زبان عربی می‌دانند. مصطفی کمال در دمشق گروه مخفی «وطن و حریت» را تأسیس کرد، اما پس از نفوذ روزافزون جمعیت آزادی عثمانی که بعدها جمعیت اتحاد و ترقی یا کمیتهٔ اتحاد و ترقی نام گرفت ناگزیر از انحلال «وطن و حریت» و پیوستن به جمعیت اتحاد و ترقی شد. از آنجا که برخی از رهبران جمعیت اتحاد و ترقی، بویژه انور پاشا، چشم دیدن مصطفی کمال را نداشتند، او هرگز در این تشکیلات پیشرفتی نکرد. در ۱۹۰۹، هنگام مقابله با شورش ضد مشروطه در استانبول مصطفی کمال جزو افسرانی بود که با سپاه موسوم به «حرکت اردوسی» از سالونیک به استانبول آمدند، شورش را سرکوب و عبدالحمید دوم را از سلطنت برکنار کردند. او در جنگ با ایتالیا در لیبی از مدافعان طرابلس بود و پس از آن وابستهٔ نظامی عثمانی در بلغارستان شد. مصطفی کمال نخستین بار در سپتامبر ۱۹۰۹ در دومین کنگرهٔ اتحاد و ترقی در سالونیک دیدگاه‌های خود را در برابر رهبران جمعیت بیان کرد و بر آن شد که جمعیت باید به حزبی سیاسی تبدیل شود، پیوندهای خود را با فراماسونری قطع کند، باورهای دینی را در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مداخله ندهد و افسران را از فعالیت سیاسی بازدارد. به گفتهٔ او، اگر افسران عضو جمعیت مایل به فعالیت سیاسی هستند باید از ارتش استعفا بدهند زیرا کسی که دو ارباب داشته باشد به هیچ‌یک بدرستی خدمت نخواهد کرد [۲۸]. رهبران جمعیت اتحاد و ترقی همواره می‌کوشیدند با فرستادن مصطفی کمال به مأموریت‌های گوناگون او را از مرکز قدرت دور نگه دارند. مصطفی کمال در آغاز جنگ جهانی خواستار بازگشت به کشور و حضور در جبهه شد اما انور تا مدت‌ها با تقاضای انتقال او موافقت نکرد. در آوریل ۱۹۱۵ پس از حملهٔ نیروهای انگلیسی ـ فرانسوی به تنگهٔ داردانل سرهنگ مصطفی کمال به نیروهای تحت فرماندهی خود گفت: «به شما دستور



انور پاشا

نمی‌دهم حمله کنید، به شما دستور می‌دهم جان خود را فدا کنید. تا وقتی که همهٔ ما بمیریم نیروهای پشتیبانی به فرماندهی افسران دیگری از راه می‌رسند و مواضع ما را حفظ خواهند کرد» [۲۹]. ۱۲۰ هزار سرباز ترک در این نبرد یک‌ساله جان باختند اما به نیروهای انگلیسی اجازهٔ عبور از تنگه را ندادند. در آوریل ۱۹۱۶، مصطفی کمال که سی و پنج سال بیشتر نداشت به درجهٔ سرتیپی ارتقا یافت. تصمیم ارتقای او از چند ماه پیش گرفته شده بود اما انور در ابلاغ آن کارشکنی می‌کرد و می‌گفت «این مرد به قدری جاه‌طلب است که به این یراق راضی نخواهد شد و درجهٔ بالاتری طلب خواهد کرد. سپهبدی هم برای او کم است. او خواب می‌بیند که بر تخت سلطنت بنشیند». [۳۰]

در ۱۹۱۶ مصطفی کمال که در جبههٔ شرقی آناتولی و قفقاز خدمت می‌کرد شهرهای موش و بتلیس را ازچنگ روس‌ها بیرون آورد. در آغاز ۱۹۱۷، انور که از شورش سرزمین‌های عرب سخت نگران بود تصمیم گرفت مصطفی کمال را به فرماندهی نیروی ویژه‌ای برگزیند که وظیفه‌اش

جلوگیری از سیادت حسین (شریف مکه) بر مدینه بود. مصطفی کمال با این طرح انور مخالفت کرد و بر آن شد که بهتر است نیروهای عثمانی مدینه را ترک گویند و جبههٔ سوریه ـ فلسطین را تقویت کنند. پس از بحث‌های دور و دراز بالاخره انور نظر او را پذیرفت. مصطفی کمال به فرماندهی لشکر دوم منصوب شد و به جای مدینه به شرق آناتولی رفت و پیکار با سپاهیان روس را از سر گرفت. در تابستان ۱۹۱۷، انور تصمیم گرفت دو لشکر عثمانی را درهم ادغام و از مجموع آن دو نیروی ضربتی برای باز پس گرفتن بغداد ایجاد کند. فرمانده کل این نیروی ضربت فن فالکنهاین، ژنرال آلمانی، و مصطفی کمال فرمانده یکی از این لشکرهای زیر فرمان او بود. کمال بسرعت با ژنرال آلمانی به مخالفت برخاست و تهدید به استعفا کرد. به گمان او فن فالکنهاین برای جان سربازان ترک ارزشی قائل نبود و نقشه‌های نظامی او پشیزی نمی‌ارزید. به دنبال این اختلافات کمال به ستاد کل در استانبول فرا خوانده شد [۳۱] و انور او را به همراهی شاهزاده وحیدالدین، ولیعهد عثمانی، به آلمان فرستاد. در آلمان، قیصر و فرماندهان بلندپایه‌ای چون هیندنبورگ و لودندورف از آنها استقبال کردند و در طی اقامت آنها کوشیدند برتری نظامی و شکست‌ناپذیری آلمان را به رخ مهمانان بکشند. مصطفی کمال در بازگشت از این سفر به یکی از دوستان خود گفت: «آلمانی‌ها در این جنگ پیروز نخواهند شد و ما نیز به همراه آنان سقوط خواهیم کرد» [۳۲]. مصطفی کمال در این سفر ولیعهد را شخصی ناتوان و کم‌اراده یافت، اما تصمیم گرفت به او نزدیک شود تا بتواند در نقش مشاور نظامی سلطان آینده نقش جدی‌تری در سرنوشت کشور به عهده گیرد. او در بازگشت از آلمان کوشید رهبران عثمانی را به امضای معاهدهٔ صلح جداگانه با انگلستان و فرانسه تشویق کند اما انور او را برای مداوای بیماری کلیه به اتریش فرستاد [۳۳]. در بازگشت از اتریش او را بار دیگر به جبههٔ سوریه و فلسطین فرستادند. در ۲۵ اکتبر ۱۹۱۸ اعراب شورشی و سپاهیان

انگلیس نیروهای ترک به فرماندهی مصطفی کمال را از حلب بیرون راندند. پنج روز بعد ترکان موافقت‌نامهٔ آتش‌بس مودوروس را پذیرفتند. کمال، که مفاد این موافقت‌نامه را بسیار سختگیرانه و ناعادلانه می‌دانست، هنگام خداحافظی با فن ساندرس، فرمانده نیروهای آلمانی در عثمانی، گفت: «در این لحظه جنگ برای متحدان ما به پایان رسیده است اما برای ما جنگی به مراتب مهمتر در راه است و آن پیکار در راه بازپس گرفتن استقلال کشور است» [۳۴]. به گمان کمال دستیابی به این هدف در گرو یگانگی نیروهای ملی بود. در ۲۰ سپتامبر ۱۹۱۹ ژنرال هاربورد، که به سرپرستی هیئتی از سوی دولت ایالات متحد برای بررسی وضعیت جنبش ملی به آناتولی اعزام شده بود، با مصطفی کمال در سیواس دیدار کرد. مصطفی کمال هدف جنبش را بیرون راندن نیروهای بیگانه از کشور خواند. هاربورد در پاسخ گفت: «آیا این خطر وجود ندارد که این درگیری بی‌محابا سرنوشت تراژیک کشور را از آنچه هست بدتر کند؟ در این صورت مسئولیت سنگین چنین وضعی به گردن شما نمی‌افتد؟» مصطفی کمال جواب داد: «حق با شماست اما غیر از این چه کار می‌توان کرد؟» به روایت هاربورد در حین بحث تسبیح مصطفی کمال پاره می‌شود. او که سخت به هیجان آمده بود خم می‌شود و دانه‌ها را یک به یک جمع می‌کند و خطاب به ژنرال امریکایی می‌گوید: «من نیروهای این ملت را که اکنون پراکنده‌اند به همین ترتیب یک به یک جمع می‌کنم.» [۳۵]

۳. جنگ استقلال و ائتلاف بزرگ

پیش از ورود کمال به خاک آناتولی بسیاری از فرماندهان ارتش آمادگی خود را برای همکاری با او اعلام کردند. هستهٔ نخستین جنبش ملی را همین فرماندهان یعنی کاظم قره بکر (فرمانده لشکر یازدهم)، علی فؤاد جبه سوی (دوست دوران کودکی کمال و فرمانده لشکر بیستم)، حسین

رئوف اوربای (وزیر پیشین دریاداری)، منیربیگ (والی پیشین ارزروم)، رفعت بله (سرهنگ ارتش)، مظهر مفیدبیگ (والی بتلیس)، دکتر رفیق بیگ (پزشک ارتش)، کاظم بیگ (سرگرد ستاد) و خسرو پاشا (ناخدا) تشکیل می‌دادند. [۳۶]

هدف کمال یکپارچه کردن نیروهای ملی بود. بدین منظور در ۲۷ ژوئیهٔ ۱۹۱۹ نمایندگان انجمن دفاع از حقوق ملی آناتولی شرقی در ارزروم کنگره‌ای برگزار کردند. پنجاه و چهار نماینده که بیشترشان ساکن ارزروم بودند، به همراه نمایندگانی از بتلیس، سیواس، طرابوزان و وان در این کنگره شرکت کردند. هفده نماینده از میان تجار و اعیان محلی برخاسته بودند؛ شش روحانی، شش نظامی، پنج معلم، پنج وکیل دادگستری، چهار روزنامه‌نگار، چهار نمایندهٔ پیشین مجلس، چهار کارمند بازنشسته، دو مهندس و یک پزشک نیز در میان نمایندگان دیده می‌شدند [۳۷]. مصطفی کمال به ریاست کنگره برگزیده شد. در آغاز دلمشغولی حاضران حل و فصل مسائل و مشکلات محلی بود. اما کمال با جهت دادن به بحث‌ها موفق شد در پایان کنگره (۷ اوت ۱۹۱۹) بیانیه‌ای را در ده ماده به تصویب برساند. در این بیانیه پس از تأکید بر یکپارچگی و تمامیت ارضی ترکیه تصریح شده بود که به مسیحیان هیچ‌گونه امتیازی داده نخواهد شد که حاکمیت سیاسی ترکان و تعادل اجتماعی کشور را به خطر بیندازد. در این بیانیه آمده بود که در آینده اصل حاکم بر سرنوشت کشور اصل حاکمیت ملی خواهد بود. مهمترین مادهٔ این بیانیه اعلام تشکیل حکومت نجات ملی برای پر کردن جای خالی حکومت مرکزی بود [۳۸].
در این دوره مصطفی کمال حساب سلطان را از دولت و وزرایش جدا می‌کرد و در نامه‌ها و تلگرام‌های خود به استانبول ضمن اعلام وفاداری به سلطان او را اسیر اشغالگران بیگانه و وزرای فاسد و خیانت‌پیشه می‌دانست و هدف جنبش ملی را رهایی سلطان اعلام می‌کرد. یک ماه بعد کنگرهٔ دیگری با حضور چهل نماینده در سیواس برگزار شد (۴ تا ۱۱

سپتامبر ۱۹۱۹). این کنگره «انجمن دفاع از حقوق آناتولی و تراس» را سازمان سیاسی جنبش ملی خواند و مصطفی کمال را به رهبری آن برگزید. کنگرهٔ سیواس، با پذیرش چند مادهٔ تکمیلی، مفاد بیانیهٔ ارزروم را تأیید کرد و پیکار در راه تحقق آن را وظیفهٔ همهٔ ترکان دانست.[۳۹]

مصطفی کمال پس از تحکیم موقعیت خود به‌عنوان رهبر جنبش ملی مقاومت کارزار گسترده‌ای را بر ضد دولت داماد فرید پاشا آغاز کرد. صدها تلگرام در اعتراض به ناتوانی دولت، زبونی صدراعظم و خیانت وزیران به استانبول مخابره شد. کمال تهدید کرد که در صورتی که دولت استانبول از تلاش برای تشویق حکام آناتولی به مقابله با جنبش ملی دست نکشد، خطوط تلگراف، پست، راه‌آهن و کلیهٔ پیوندهای میان آناتولی و استانبول را قطع خواهد کرد. در پی برملا شدن نقش داماد فریدپاشا در توطئه بر ضد کنگرهٔ سیواس، فشار بر سلطان افزایش یافت. در ۲ اکتبر ۱۹۱۹، داماد فریدپاشا از کار برکنار شد و به جای او ژنرال علی رضا پاشا به صدارت رسید[۴۰]. بسیاری از اعضای دولت جدید با مطالبات جنبش ملی همداستان بودند و برخی از آنها چون مرسین لی جمال پاشا در پایه‌گذاری جنبش نقش مهمی ایفا کرده بودند. برکناری دامادفریدپاشا شکست دربار در برابر جنبش ملی بود و بسیاری از کادرهای جمعیت اتحاد و ترقی و افسران عثمانی که هنوز در استانبول بودند به رهبر جدید ترکیه پیوستند.

در ۲۷ دسامبر ۱۹۱۹ مصطفی کمال و گروهی از یارانش در آنقره (آنکارا) مستقر شدند. آنکارا به دلیل موقعیت جغرافیایی‌اش در مرکز آناتولی و دوری از مناطق نفوذ یونانیان و ارمنیان امنترین محل برای رهبران حکومت نجات ملی بود. آنکارا در آن روزگار شهری قدیمی و نیمه‌ویرانه بود که جمعیتش به‌زحمت به بیست هزار نفر می‌رسید. تمام شهر در چند مسجد، یک معبد ویرانهٔ رومی، ساختمان شهرداری، دفتر نیمه‌تمام شعبهٔ محلی کمیتهٔ اتحاد و ترقی، ساختمان پرابهت مدرسهٔ

کشاورزی، تعدادی خانه‌های کوچک گلی و چند خیابان پرگل و لای خلاصه می‌شد. کمال در مدرسهٔ کشاورزی مستقر شد.[۴۱]

اولین اقدام حکومت جدید در استانبول برگزاری انتخابات عمومی بود. رهبران جنبش ملی و از جمله مصطفی کمال (از ارزروم) به نمایندگی مجلس برگزیده شدند. کمال بر آن بود که مجلس جدید باید در آناتولی تشکیل شود تا نمایندگان از امنیت کامل برخوردار باشند، اما بخش بزرگی از یاران او به سرکردگی حسین رئوف بیگ معتقد بودند چنین تقاضایی برخلاف قانون اساسی و زیر پا گذاشتن حق مسلم سلطان است. نمایندگان جنبش ملی در آغاز سال ۱۹۲۰ بدون مصطفی کمال به استانبول رفتند. در ۲۸ ژانویهٔ ۱۹۲۰، دو هفته پس از آغاز کار مجلس جدید، نمایندگان سندی را به نام میثاق ملی تصویب کردند که رونویس بیانیه‌های ارزروم و سیواس بود. میثاق ملی با تأکید بر تمامیت ارضی سرزمین‌های ترک در آسیای صغیر و تراس خواستار آن شد که قارص، اردهان و باطوم به ترکیه بازپس داده شود، کاپیتولاسیون لغو گردد، اقلیت‌ها از حقوقی بهره‌مند شوند که در معاهده‌های ورسای و تریانون ذکر شده است، حمل و نقل در تنگه‌ها در عین تضمین امنیت استانبول آزاد شود و قدرت‌های غربی استقلال و حاکمیت ملی ترکیه را به رسمیت بشناسند. همزمان با کارزار نمایندگان کمالیست در مجلس، طرفداران جنبش ملی در استانبول به چند سربازخانه حمله کردند. در آناتولی غربی پیشرفت نیروهای یونانی در نتیجهٔ عملیات گروه‌های چریکی کند شد. در جنوب شرقی آناتولی چند پادگان فرانسوی به محاصرهٔ نیروهای ملی درآمد. نیروهای متفقین در ۱۶ مارس ۱۹۲۰ وزارت جنگ و دریاداری و چند ساختمان دولتی را در استانبول اشغال و گروهی از نمایندگان تندرو و از جمله شماری از یاران مصطفی کمال را دستگیر و به مالت تبعید کردند. دو روز بعد نمایندگان در اعتراض به اقدامات سرکوب‌گرانهٔ نیروهای متفقین به پیشنهاد رضا نوربیگ، نمایندهٔ

سینوپ، مجلس را منحل اعلام کردند. بدین ترتیب آخرین مجلس عثمانی پانزده هفته بیشتر دوام نیاورد.[۴۲]

انحلال مجلس بهترین فرصت را به مصطفی کمال داد تا هرگونه تلاش برای تأثیر گذاشتن بر سیاست‌های حکومت استانبول را بی‌فایده بخواند. از پایتختی که در اشغال بیگانه است و سلطانی که با دشمن همکاری می‌کند هیچ انتظاری نمی‌توان داشت. فردای روز انحلال مجلس، مصطفی کمال در بخشنامه‌ای دستور تشکیل مجلس بزرگ ملی با اختیارات فوق‌العاده را به مقامات اداری و نظامی آناتولی ابلاغ کرد[۴۳]. مقامات انگلیسی کسانی را که با ناسیونالیست‌های آناتولی همکاری داشتند به اعدام تهدید کردند. شبکه‌های ویژه‌ای برای خارج کردن نمایندگان مجلس و مخالفان دولت از استانبول تشکیل شد.[۴۴]

مجلس بزرگ ملی در روز جمعه ۲۳ آوریل ۱۹۲۰ طی مراسم باشکوهی در آنکارا افتتاح شد. روز بعد جلسهٔ رسمی مجلس در سالن ساختمان نیمه‌تمام شعبهٔ محلی جمعیت اتحاد و ترقی تشکیل یافت. در و دیوار سالن را با آیات قرآن و پرچم‌های سبز پوشانده بودند. نمایندگان به اتفاق آرا مصطفی کمال را به ریاست مجلس برگزیدند و جلسه با سخنرانی او آغاز به کار کرد. این مجلس نقشی دوگانه داشت یعنی هم قوهٔ مقننه بود و هم قوهٔ مجریه، زیرا در درون آن هیئت دولتی با یازده وزیر فعالیت داشت[۴۵]. تشکیلات جدید سیاسیْ «حکومت مجلس بزرگ ملی ترکیه» نام گرفت. از یازده وزیر حکومت مجلس بزرگ ملی سه نفر (وزیر دادگستری، وزیر حمل و نقل و وزیر جنگ) به جناح محافظه‌کار تعلق داشتند و بقیه از یاران کمال بودند. نخستین تصمیم هیئت دولت در ۶ مه ۱۹۲۰ گسستن کلیهٔ روابط رسمی با استانبول بود. اسناد رسمی، فرمان‌های دولتی و روزنامه‌ها به استانبول بازگردانده می‌شد. فقط نامه‌های شخصی پس از بازبینی و ممیزی به آناتولی می‌رسید. حکومت مجلس بزرگ ملی اعلام کرد که هیچ‌یک از معاهده‌ها و موافقت‌نامه‌هایی

راکه پس از ۱۶ مارس ۱۹۲۰ دولت استانبول امضا کرده است به رسمیت نمی‌شناسد [۴۶]. داماد فریدپاشا که پس از انحلال مجلس بار دیگر به صدارت رسیده بود رهبران جنبش ملی آناتولی را غیاباً محاکمه و حکم اعدام مصطفی کمال، علی فؤادپاشا، عدنان آدیور و همسرش خالده ادیب را صادر کرد. حکم اعدام با صدور فتوایی بر ضد مصطفی کمال و نیروهای ملی آناتولی جنبهٔ شرعی نیز پیدا کرد. [۴۷]

مصطفی کمال بخوبی می‌دانست که جنبش ملی دیر یا زود برای بیرون راندن نیروهای بیگانه ناگزیر از پیکار مسلحانه خواهد شد. از همین رو ضمن استقبال از پیوستن کادرهای سیاسی ـ نظامی اتحاد و ترقی درصدد جلب حمایت مردم ترکیه برآمد. او، با آگاهی از دلبستگی ژرف عامهٔ مردم به اسلام، از دین چون افزاری برای تحقق ائتلاف بزرگ ملی سود جست و، برای جلب اعتماد اهل دین، جنبش رهایی‌بخش ملی را پیکاری در راه دین و جهادی مقدس خواند که یگانه هدف آن نجات میهن و خلیفهٔ مسلمانان از چنگ کفار امپریالیست است. بسیاری از علما و مشایخ به جنبش ملی پیوستند. تکیه‌های استانبول به پناهگاه طرفداران مصطفی کمال تبدیل شد. تکیهٔ شیخ ازبک اسکودار، در کنارهٔ آسیایی بسفور، یکی از مراکز اصلی گردهمایی نیروهای ملی بود [۴۸]. شیوخ این تکیه‌ها فرار ناسیونالیست‌های طرفدار کمال را به آناتولی سازماندهی می‌کردند و حتی اجازه می‌دادند که کمالیست‌ها اسلحه و مهمات خود را در آنجا پنهان کنند. کمال برای جلب اعتماد گرایش‌های گوناگون اسلام ترک به دیدار بزرگان دین رفت. در منطقهٔ سیواس در روستای حاجی بکتاش به دیدار چلبی جمال‌الدین شتافت و حمایت علویان را جلب کرد [۴۹]. چلبی جمال‌الدین نایب‌رئیس دوم نخستین مجلس بزرگ ملی ترکیه شد که یک پنجم نمایندگان آن در زمرهٔ ارباب دین یا طریقت بودند [۵۰]. صالح بابایی، رهبر بکتاشیان، و عبدالحلیم، چلبی مولویه، نیز به کمالیست‌ها پیوستند و عبدالحلیم نایب‌رئیس اول

مجلس بزرگ ملی ترکیه شد [۵۱]. او همچنین توانست بسیاری از شیوخ طریقت نقشبندیه را به مبارزهٔ ملی جلب کند. کمال حتی به طور ضمنی به شریف السنوسی، رهبر طریقت سنوسیه، وعدهٔ خلافت داده بود [۵۲]. این شیوخ که اغلب رهبران پرجاذبه‌ای بودند گوشه و کنار آناتولی را درمی‌نوردیدند و پیروان پرشمار خود را به پشتیبانی از جنبش ملی به رهبری مصطفی کمال فرامی‌خواندند. آنان اغلب هنگامی که کمال برای سخنرانی به مساجد می‌رفت او را همراهی می‌کردند. مصطفی کمال با چیره‌دستی از نهادها و شخصیت‌های دینی برای جلب حمایت عامهٔ مردم بهره جست. کنگره‌های ارزروم و سیواس با تلاوت آیات قرآن و ذکر احادیثی از پیامبر گشایش یافتند. نخستین جلسهٔ مجلس بزرگ ملی ترکیه در آنکارا (۱۹۲۰) با خواندن دعا برای رهایی کشور و خلیفه و قربانی کردن گوسفند افتتاح شد و با زیارت مقبرهٔ حاجی بایرام، بنیانگذار طریقت بایرامیه، پایان گرفت [۵۳]. کمال از فعالیت‌های علمای عثمانی در راه یگانگی نیروهای دینی و تماس با مسلمانان دیگر نقاط جهان حمایت می‌کرد.

مأموران اطلاعاتی کشورهای غربی، بویژه انگلستان، که گمان می‌کردند مصطفی کمال به سیاست اتحاد اسلامی عبدالحمید بازگشته است، از بازتاب چنین سیاستی در مستعمره‌های خود و بویژه هند سخت هراسان شدند [۵۴]. سیاست نزدیکی مصطفی کمال به علما و مشایخ موجب نگرانی مقامات استانبول شد. دو شیخ‌الاسلام محافظه‌کار این دوره یعنی مصطفی صبری و عبدالله دری‌زاده دشمنان سرسخت ناسیونالیست‌های آناتولی بودند. مصطفی صبری، که در ۱۹۱۹ وحیدالدین او را به شیخ‌الاسلامی برگماشت، عضو ائتلاف و حریت، دشمن دیرین جمعیت اتحاد و ترقی و رئیس تشکیلات سنت‌گرای «جمعیت مدرسین» بود که بعدها «جمعیت تعالی اسلام» نام گرفت. در پی اشغال ازمیر به دست یونانی‌ها، مصطفی صبری شکست ترکان را

نتیجهٔ سیاست‌های دین‌ستیزانهٔ اتحاد و ترقی دانست و اصلاحات دینی ۱۹۱۷ را لغو کرد. قانون خانواده تغییر کرد، روزه گرفتن در ماه رمضان اجباری شد و بانوان به رعایت حجاب فراخوانده شدند [۵۵]. جانشین او، شیخ‌الاسلام دری‌زاده، نیز در آوریل ۱۹۲۰ در فتوایی ناسیونالیست‌های آناتولی را طاغی و دشمن خدا خواند و مؤمنان را به جنگ با آنان دعوت کرد. علمای وفادار به سلطان که در «جمعیت تعالی اسلام» گرد آمده بودند کمال و یارانش را «دلقک‌های نیروهای ملی» نامیدند و آنان را ادامه‌دهندگان راه جمعیت اتحاد و ترقی و فرقه‌های یهودی پنهان و آشکار سالونیک دانستند [۵۶]. در پی آوازه‌گری‌های علمای وفادار به دربار، در گوشه و کنار آناتولی شورش‌هایی بر ضد کمالیست‌ها درگرفت و حکومت استانبول با ایجاد نیرویی به نام «سپاه خلیفه» در چند نقطه شکست‌های سنگینی به نیروهای ملی وارد کرد. [۵۷]

مصطفی کمال برای مقابله با فتوای دری‌زاده صدها مفتی را از گوشه و کنار آناتولی به آنکارا فراخواند. مفتیان در نشستی در مسجد حاجی بایرام در پنج فتوا بر مسئولیت نداشتن سلطان و ضرورت آزاد ساختن او از چنگ کفار تأکید کردند. به دستور کمال برای مقابله با شورشیان دادگاه‌های ویژه‌ای به نام دادگاه‌های استقلال ایجاد شد که پس از بررسی سریع پروندهٔ متهمان، آنان را به مرگ محکوم می‌کرد. [۵۸]

تحمیل معاهدهٔ خفت‌بار سِور[1] در اوت ۱۹۲۰ به حکومت استانبول بازماندهٔ آبرو و اعتبار سلطان را یکسره بر باد داد و امکان هرگونه مقابله با جنبش ملی را از آن گرفت. بر اساس این معاهده، سرزمین‌های عرب از عثمانی جدا و بین انگلستان و فرانسه تقسیم شدند. ازمیر، مناطق اطراف آن و جزایر دریای اژه به یونان واگذار شد. جزایر دودکانز به ایتالیا رسید. تشکیل دولت مستقل ارمنی در آناتولی شرقی در برنامه کار

---

1. Sèvres

قرار گرفت. قرار شد کردان در شرق فرات به خودمختاری دست یابند و پس از یک سال در مورد استقلال سرزمین‌های خود تصمیم بگیرند. تنگه‌های بسفور و داردانل تحت نظارت بین‌المللی قرار گرفتند، تعداد نفرات ارتش عثمانی به پنجاه هزار نفر محدود شد و تحت نظارت افسران اروپایی قرار گرفت [۵۹]. حتی پشتیبانان سلطان نیز پس از آگاهی از متن معاهدهٔ سور از او گسستند و به جنبش ملی پیوستند. سپاه خلیفه نیز به همان سرعتی که سرهم‌بندی شده بود از هم پاشید.

مصطفی کمال با تیزبینی فراوان می‌دانست که یکپارچگی نیروهای مخالف برای آغاز جنگ استقلال ضروری است اما به‌تنهایی کافی نیست و ناسیونالیست‌های آناتولی به پشتیبانی بین‌المللی نیاز دارند. حکومت نوبنیاد شوروی یگانه پشتیبان جنبش ملی ترک بود. مقامات شوروی توسعه‌طلبی یونان را در آسیای صغیر خطرناک می‌دانستند و پشت سر این توسعه‌طلبی دست انگلستان را می‌دیدند. از دید مسکو، ایجاد یک دولت «ارمنی ـ بیزانسی» در شرق آناتولی مایهٔ دردسر بود [۶۰]. کمال در چنین جوّ پرتنشی کوشید به حکومت شوروی نزدیک شود، تا هم از پشتیبانی مالی و نظامی آن بهره‌مند گردد و هم به قدرت‌های غربی نشان دهد که درصورت پشتیبانی بی‌قید و شرط از یونانیان، در اتحاد با بلشویک‌ها تردید نخواهد کرد. در بهار ۱۹۲۰، نخستین تماس‌های جدی میان مقامات آناتولی و حکومت شوروی برقرار شد و همزمان با آن حزب کمونیست ترکیه در باکو تشکیل شد. دو مشکل اصلی بر سر راه ایجاد رابطه با بلشویک‌ها کمونیسم‌ستیزی کمال و بسیاری از رهبران جنبش ملی [۶۱] و اختلاف دو طرف بر سر سرنوشت قفقاز بود. ترک‌ها خواستار بازپس گرفتن قفقاز بودند و بلشویک‌ها رؤیای سیادت کمونیسم بر منطقه را در سر می‌پروراندند.

همکاری با بلشویک‌ها به تصمیم مجلس بزرگ ملی موکول شد. فردای روز گشایش مجلس، مصطفی کمال با نمایندگان دراین‌باره به

رایزنی نشست. دوروز بعد در ۲۶ آوریل ۱۹۲۰ کمال پیامی برای لنین فرستاد و اعلام کرد که حکومت آناتولی آمادهٔ کمک به بلشویک‌ها برای سیادت بر گرجستان منشویک و آذربایجان است. دربارهٔ ارمنستان محتوای پیام مبهم بود و سخن از اقدام نظامی بر ضد «حکومت امپریالیست ارمنستان» و حزب داشناک «دست‌نشاندهٔ انگلستان» می‌رفت. در مقابل، ناسیونالیست‌های آناتولی پنج میلیون لیر طلا، اسلحه و مهمات، آذوقه و دارو تقاضا کردند [۶۲]. در ۱۱ مه دو نمایندهٔ حکومت آناتولی به نام‌های بکرسامی‌بیگ (وزیر امور خارجه) و یوسف کمال بیگ (وزیر اقتصاد) به همراه خلیل پاشا و دکتر فؤاد ثابت از رهبران حزب کمونیست ترک مستقر در باکو برای مذاکره با مقامات شوروی به مسکو رفتند [۶۳]. پاسخ شوروی‌ها که در ۳ ژوئن ۱۹۲۰ چیچرین، کمیسر خلق در امور خارجی، آن را اعلام کرد به مذاق ترکان خوش نیامد. شوروی‌ها پیشتر اعلام کرده بودند که با حملهٔ نظامی نیروهای ترک به ارمنستان مخالف‌اند و افزون بر آن برای قارص، اردهان و باطوم که ترکان آنها را بخشی از خاک خود می‌دانستند نیز طرح‌هایی در سر می‌پروراندند. چیچرین ضمن اظهار خوشوقتی از نزدیکی و دوستی شوروی و ترکیه اعلام کرد مناسبات سالم و پایدار میان دو کشور فقط به شرط پذیرش اصل حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت خود توسط حکومت آنکارا ممکن است. به سخن دیگر، دولت شوروی پیشنهاد می‌کرد در سرزمین‌های ارمنی‌نشین، کردنشین، یونانی‌نشین و دیگر نواحی دارای اقلیت‌های غیرترک همه‌پرسی‌هایی دربارهٔ تعلق خاطر مردم این سرزمین‌ها به ترکیه برگزار شود. به رغم مخالفت برخی از رهبران جنبش ملی، مصطفی کمال در پایان ماه ژوئن در نامه‌ای به چیچرین اعلام کرد که از حملهٔ نظامی به ارمنستان منصرف شده و در دیگر زمینه‌ها نیز آمادهٔ همکاری است. نخستین کاروان کمک‌های شوروی محتوی چهارصد کیلو طلا در شرایطی که قوای ملیه زیر ضربات سنگین نیروهای یونانی

قرار داشت به مرز ترکیه رسید و شورو شوق فراوان برانگیخت [۶۴]. بلشویک‌ها وعده دادند که در اولین فرصت اسلحه و مهمات، آذوقه، دارو و پوشاک به ترکان برسانند و به وعدهٔ خود نیز وفا کردند، هرچند میزان کمک‌ها کمتر از آن بود که ترکان طلب می‌کردند. [۶۵]

نزدیکی کمال به بلشویک‌ها و آوازه‌گری‌های چپ‌گرایانهٔ سازمان‌هایی چون ارتش سبز (یشیل اردو) موجب نگرانی انگلستان و فرانسه شد. ایدئولوژی ارتش سبز آمیزهٔ عجیبی از کمونیسم، اسلام و پان ترکیسم بود. این سازمان را در واقع چند تن از یاران مصطفی کمال چون عدنان آدیور (وزیر بهداری حکومت آنکارا)، ایوب صبری (نمایندهٔ اسکی شهر در مجلس)، و گروهی دیگر ایجاد کرده بودند. ارتش سبز، که فراکسیونی به نام گروه مردمی (خلق زمره سی) در مجلس بزرگ ملی داشت، شماری از نیروهای چپ را به جنبش ملی جلب کرد. فعالیت این گروه‌های رادیکال پس از مدتی هم موجب نگرانی محافل دین‌دوست شد که در «جمعیت محافظ مقدسات» جمع شده بودند و هم مایهٔ دلمشغولی مصطفی کمال. کمال از پر و بال دادن موقت به کمونیست‌ها هدفی دوگانه داشت: جلب اعتماد دولت شوروی و دریافت کمک از آن، و جلب همکاری نیروهای چپ با جنبش ملی [۶۶]. برای مقابله با نفوذ فزایندهٔ فراکسیون گروه مردمی در مجلس بزرگ ملی، به دستور کمال حزب کمونیست ترکیه (ترکیه کمونیست فرقه سی) تشکیل شد که اعضای آن همگی از یاران کمال بودند. اما این حزب را نه نیروهای چپ‌گرای داخلی جدی گرفتند و نه انترناسیونال سوم. حزب کمونیست واقعی ترکیه در ۱۹۲۰ به ابتکار مصطفی صبحی در باکو تشکیل شده بود. پیروان صبحی و شماری از اعضای فراکسیون گروه مردمی در نوامبر ۱۹۲۰ حزب سوسیالیست مردمی (خلق اشتراکیون فرقه سی) را در آنکار تأسیس کردند. مصطفی کمال در ژانویهٔ ۱۹۲۱ تصمیم گرفت به مقابلهٔ جدی با این گروه‌ها بپردازد. حزب سوسیالیست مردمی

غیرقانونی اعلام شد. مصطفی صبحی کوشید خود را از طریق طرابوزان به آنکارا برساند، اما تحت شرایطی که هنوز بدرستی روشن نیست به دست طرفداران کمال دستگیر و به همراه چهارده نفر دیگر از کوشندگان کمونیست به دریا افکنده شد [۶۷]. راست این است که نیروهای چپ در آن زمان خطری جدی برای کمال نبودند. اما از آنجا که انور پاشا به دعوت بلشویک‌ها به شوروی رفته بود کمال نگران این بود که این نیروها چون «ستون پنجم» انور پاشا عمل کنند. شوروی‌ها از وجود انور برای اعمال فشار بر مصطفی کمال استفاده می‌کردند و انور سعی می‌کرد شوروی‌ها را به امکان موفقیت جنبش ملی بدبین سازد. او امیدوار بود پس از شکست مصطفی کمال در برابر یونانیان به عنوان ناجی میهن وارد آناتولی شود و با بیرون راندن یونانیان زمام امور را به دست گیرد. اما سیر رویدادها سرنوشت دیگری را برای او رقم زد. [۶۸]

کمال در آغاز سال ۱۹۲۱، پس از سرکوب نیروهای چپ، آمادهٔ رویارویی نهایی با اشغالگران شد. یونانیان تصور می‌کردند به زودی بخش‌هایی از خاک آناتولی را ضمیمهٔ یونان بزرگ خواهند کرد، اما فرانسه و انگلستان از فرجام کار نگران بودند. نیروهای فرانسوی که به بهانهٔ حمایت از ارمنیان در کیلیکیه (ارمنستان کوچک) مستقر شده بودند بارها در رویارویی با نیروهای ترک شکست خورده بودند و افکار عمومی فرانسه خواستار حل مسالمت‌آمیز مسئله بود. همبستگی سرزمین‌های اسلامی با ترکان کار را بر انگلستان در مستعمره‌هایش دشوار ساخته بود. مسلمانان هند از همان آغاز اشغال ترکیه به حمایت از خلیفه برخاستند. در نوامبر ۱۹۱۹ کنفرانس دفاع از خلافت عثمانی با حضور سیصد نماینده از سراسر هند در دهلی برگزار شد. نمایندگان در این کنفرانس اعلام کردند در صورت تهدید خلافت از همکاری با نیروهای انگلیسی سر باز خواهند زد و کالاهای اروپایی را تحریم خواهند کرد [۶۹]. فرانسه و ایتالیا راه برون‌رفت از مهلکهٔ آناتولی را در

گفتگو با کمالیست‌ها می‌جستند و بالاخره هرکدام جداگانه با حکومت آنکارا به توافق رسیدند. در بریتانیا وضع به گونه‌ای دیگر بود و گروه‌های طرفدار یونان خواستار اقدامات تنبیهی بر ضد ترکان بودند.[۷۰]

کنفرانس لندن (۲۱ فوریه تا ۱۲ مارس ۱۹۲۱) آخرین فرصت برای حل مسالمت‌آمیز مسئله بود. نمایندگان مصطفی کمال که پس از پیروزی بر ارمنیان و فرانسویان اعتمادبه‌نفس بی‌سابقه‌ای یافته و به حمایت مادی شوروی و پشتیبانی معنوی و اخلاقی کشورهای مسلمان دلگرم بودند خواستار تخلیهٔ ازمیر از نیروهای یونانی، پایان اشغال استانبول، بازگرداندن ادارهٔ تنگه‌ها به ترکیه و بازگشت به مرزهای پیش از جنگ در بخش اروپایی ترکیه شدند. کنفرانس لندن بی‌نتیجه به پایان رسید و سرنوشت ترکیه نه در پشت درهای بستهٔ کنفرانس بلکه در پهنهٔ فلات آناتولی تعیین شد.[۷۱]

یک سال پیش از کنفرانس لندن، در ژوئن ۱۹۲۰، یونانیان که بخش گسترده‌ای از آناتولی را در تصرف داشتند در اینونو در مقابل سپاهیان تحت فرماندهی عصمت پاشا، از فرماندهان مورد اعتماد کمال، متوقف شدند. از همین رو بعدها عصمت پاشا عصمت اینونو نام گرفت.

یونانیان در مارس ۱۹۲۱ حملات خود را از سرگرفتند و قوای ملیه را از اسکی شهر بیرون راندند. شکست سپاهیان ترک رهبران جنبش ملی را سخت نگران کرد. نیروهای ترک در کنار رود سقاریه (ساکاریا) موضع گرفتند. این رود درواقع مرز طبیعی آنکارا محسوب می‌شد. سپاهیان یونانی همان‌طور که احمد جان پولاد، ستوان ایرانی‌تبار قوای ملیه، در خاطرات خود می‌گوید از لحاظ سازوبرگ و تعداد بر قوای ملیه برتری داشتند، اما ترکان ادامهٔ وجود سرزمینی به نام ترکیه را در گرو پیروزی بر یونانیان می‌دیدند و از همین رو آماده هر نوع جانبازی بودند[۷۲]. مخالفان کمال در آنکارا که شکست نیروهای ترک را حتمی می‌دیدند خواستار آن شدند که فرماندهی کل قوا به مصطفی کمال واگذار شود.

کمال از مجلس بزرگ ملی تقاضای اختیارات فوق‌العاده کرد و پس از کسب این اختیارات در ۴ اوت ۱۹۲۱ فرماندهی عملیات را به عهده گرفت. او، برای تأمین نیازهای ارتش، چهل درصد از کل موجودی خواربار و بنزین و بیست درصد دام‌ها و ارابه‌های موجود در آناتولی را مصادره کرد و از اهالی خواست اسلحه و مهمات خود را به ارتش تحویل دهند. [۷۳]

یونانیان پیشروی خود را به سوی سقاریه در ۱۳ اوت ۱۹۲۱ آغاز کردند. به رغم برتری قدرت آتش یونانیان، نیروهای ترک پایداری کردند و در ۸ سپتامبر با ضدحمله‌ای از جناح چپ در میان نیروهای یونانی شکاف انداختند. کمال از این نقطه‌ضعف دشمن استفاده کرد و خطوط یونانیان را درهم شکست. پنج روز بعد یعنی در ۱۳ سپتامبر ۱۹۲۱ مصطفی کمال، پس از متواری کردن نیروهای یونانی، پیروزمندانه به آنکارا بازگشت. بزرگان شهر به استقبال او شتافتند و با اعطای عنوان غازی از او تقدیر کردند. [۷۴]

یورش نهایی برای بیرون راندن یونانیان یک سال بعد در سپتامبر ۱۹۲۲ صورت گرفت. یک ماه پس از آغاز عملیات، نیروهای ترک ازمیر را بازپس گرفتند [۷۵] و به سوی استانبول پیش رفتند. در عرصهٔ دیپلماتیک پیروزی نظامی ترکان با معاهده‌های مودانیه (اکتبر ۱۹۲۲) و لوزان (۴ ژوئیهٔ ۱۹۲۳) به واقعیت سیاسی تبدیل شد. بر روی ویرانه‌های امپراتوری پهناوری که روزگاری از شمال آفریقا تا قلب بالکان را زیر نگین قدرت خود داشت کشوری به نام ترکیه پدید آمد که ۷۷۰ هزار کیلومتر مربع وسعت داشت و شکل حکومت آن هنوز مشخص نبود، اما رهبر بی‌رقیب آن، غازی مصطفی کمال، از چنان محبوبیتی برخوردار بود که شاعری علوی او را با دراویش غازی امپراتوری عثمانی مقایسه کرد و محمدعلی عینی، روشنفکر ترک، او را «پرچمدار امروزی دین اسلام» خواند. [۷۶]


عصمت اینونو

۴. جمهوری، لائیسیته و تجدد آمرانه

پایان جنگ استقلال سرآغاز پیکار مصطفی کمال در راه برانداختن سلطنت و خلافت عثمانی بود. حکومت مجلس بزرگ ملی که در آغاز پدیده‌ای گذرا تلقی می‌شد در مدت سه سال جنگ به یگانه قدرت مشروع کشور تبدیل شده بود. حل مسئلهٔ دوگانگی قدرت آنکارا ـ استانبول و تعیین شکل آیندهٔ حکومت در دستور کار قرار گرفت. بسیاری از کوشندگان جنبش ملی عقیده داشتند که برقراری نوعی سلطنت مشروطه که در آن ناسیونالیست‌ها زمام امور را به دست گیرند مناسبترین راه‌حل است. اما مصطفی کمال جمهوری را تبلور راستین حاکمیت مردم می‌دانست و در اکتبر ۱۹۲۲ به یاران نزدیک خود اعلام کرد که هدف او برچیدن بساط سلطنت عثمانی است. به رغم بی‌اعتباری شخص سلطان به دلیل ضعف در برابر اشغالگران، نهاد سلطنت هنوز در میان تودهٔ مردم از ارج و منزلت برخوردار بود. از پایان سال ۱۹۲۱ به بعد، جناح محافظه‌کار مجلس بزرگ ملی به نام «گروه دوم» که مجموعهٔ ناهمگونی

از مخالفان کمال بود برای جلوگیری از سیادت همه‌جانبهٔ او به دفاع از سلطنت برخاسته بود. در آستانهٔ مذاکرات لوزان قدرت‌های اروپایی برای تضعیف آنکارا حکومت استانبول را نیز به کنفرانس صلح دعوت کردند. این امر خشم نمایندگان مجلس بزرگ ملی را برانگیخت. به زعم آنان سلطان و حکومت استانبول کوچکترین گامی در راه مبارزه برای استقلال کشور برنداشته بودند و به همین دلیل حق نداشتند در کنار نمایندگان جنبش ملی در مذاکراتِ شرکت کنند [۷۷]. به نظر کمال بهترین پاسخ به این جسارت قدرت‌های اروپایی برانداختن سلطنت بود. او به نمایندگان سنت‌گرا دلداری داد که پایان سلطنت عثمانی به معنی لغو خلافت نیست. سلطان به عنوان مقامی سیاسی و سلطنت چون نهادی دنیوی در اجرای وظایف ملی خود در دورهٔ اشغال کشور وامانده‌اند و دورانشان به پایان رسیده است. اما خلیفه مقامی معنوی و خلافتْ نهادی دینی است و ازهمین رو به تصویب مجلس یکی از اعضای خاندان عثمانی به مقام خلافت برگزیده خواهد شد. بحث‌های فقهی دور ودرازی میان روحانیان حاضر در مجلس بزرگ ملی درگرفت. مصطفی کمال مدتی به سخنان علما که اغلب با توسل به قرآن و حدیث خلافت را از سلطنت جدایی‌ناپذیر می‌دانستند گوش کرد، اما بالاخره کاسهٔ صبرش لبریز شد و اعلام کرد:

آقایان! حق فرمانروایی و حکومت با بحث‌های مدرسه‌ای به‌دست نمی‌آید. پسران عثمان با قهر قدرت را به‌دست گرفتند، بر ملت ترک فرمان راندند و به مدت شش قرن سیادت خود را تحمیل کردند. اکنون، ملت سر به شورش برداشته و مصمم است که حاکمیت را به دست بگیرد. این کاری است انجام‌شده و هیچ چیز نمی‌تواند جلو آن را بگیرد. بهتر آن است که اعضای مجلس این دیدگاه را که اساس آن حق طبیعی است بپذیرند. در غیر این صورت، واقعیت عوض نمی‌شود اما ممکن است سرهایی از تن جدا شود. [۷۸]

سکوتی سنگین بر مجلس حاکم شد و یکی از مخالفان گفت: «ببخشید ما مسئله را از زاویهٔ دیگری بررسی می‌کردیم، اکنون فهمیدیم ماجرا چیست و سوء‌تفاهم برطرف شد» [۷۹]. بلافاصله کمیسیون ویژه‌ای مأمور تدوین مادهٔ قانونی مبنی بر لغو سلطنت عثمانی گشت که همان روز به تصویب مجلس بزرگ ملی رسید.

خبر لغو سلطنت با هیچ اعتراضی روبه‌رو نشد. حتی در استانبول که افکار عمومی تا حدودی به سود سلطان بود تظاهراتی به حمایت از نظام جدید، با شعارهای «زنده‌باد حاکمیت ملی»، «زنده‌باد مجلس بزرگ ملی»، برگزار شد [۸۰]. در ۴ نوامبر ۱۹۲۲، توفیق پاشا، صدراعظم، استعفای خود را به سلطان تقدیم کرد و محمد ششم از هوراس رامبولد، نمایندهٔ انگلستان، کمک خواست. نمایندهٔ دولت انگلستان پاسخ داد که او فقط می‌تواند امنیت شخص سلطان را تضمین کند [۸۱]. چند روز بعد گروهی یکی از روزنامه‌نگاران طرفدار سلطان، به نام علی کمال، را ربودند و پس از شکنجه‌های بسیار به قتل رساندند [۸۲]. سلطان که سخت به هراس افتاده بود جواهرات سلطنتی را جمع آورد و در صبح روز ۱۷ نوامبر همراه با هشت نفر از نزدیکانش با آمبولانس صلیب سرخ خود را به بندر رساند و با یک کشتی انگلیسی از استانبول گریخت. مصطفی کمال پس از شنیدن خبر فرار سلطان اعلام کرد: «خلیفه‌ای که به کفار پناه ببرد خودبه‌خود از خلافت خلع می‌شود» [۸۳]. بیست و چهار ساعت پس از فرار سلطان، برای نخستین‌بار در تاریخ اسلام، مجلسی مرکب از نمایندگان ملت خلیفهٔ مسلمین را برگزید. خلیفهٔ جدید، عبدالمجید، پسرعموی سلطان و ولیعهد بود. او مردی روشن‌اندیش با تربیتی فرانسوی بود و هرگز دلبستگی خود را به جنبش ملی پنهان نکرده بود. نمایندگان مجلس بزرگ ملی به هنگام بحث دربارهٔ اختیارات و وظایف خلیفه او را رهبر معنوی مسلمانان جهان خواندند. مصطفی کمال در پاسخ گفت: «خلیفهٔ جدید فقط رهبر دینی و معنوی مسلمانان ترکیه است

و در پهنهٔ بین‌المللی قدرتی ندارد. او حتی حق اظهارنظر در امور داخلی ترکیه را نیز ندارد زیرا سیاست کشور را نمایندگان مردم تعیین می‌کنند.» [۸۴]

پس از فرار سلطان و برافتادن خلافت، مصطفی کمال در انتظار فرصتی مناسب برای اعلام جمهوری بود. البته قانون اساسی حکومت آنکارا که در ۱۹۲۱ تدوین شده بود بدون کاربرد واژهٔ جمهوری مضمونی انقلابی و جمهوری‌خواه داشت و در آن بر حاکمیت مردم تأکید شده بود. در ۱۹۲۳، مجلس بزرگ ملی به پیشنهاد کمال منحل شد و برگزاری انتخابات جدید در دستورکار قرار گرفت. از آنجا که دامنهٔ مخالفت با پیشنهادهای اصلاحی کمال روزبه‌روز گسترش می‌یافت او بر آن شد که هواداران خود را در حزبی سیاسی سازمان دهد. «حزب خلق» در دسامبر ۱۹۲۲ تأسیس شد و دو سال بعد (۱۹۲۴) به «حزب جمهوری‌خواه خلق» تغییر نام داد. مصطفی کمال، به منظور گسست هرچه بیشتر از نظام قدیم، در ۱۳ اکتبر ۱۹۲۳ آنکارا را پایتخت رسمی کشور ترکیه اعلام کرد. دو هفته بعد، در شب ۲۸ اکتبر ۱۹۲۳، کمال هنگام صرف شام به نزدیکانش گفت: «فردا جمهوری اعلام می‌کنیم.» موژن، نمایندهٔ حکومت فرانسه در آنکارا، در گزارشی نوشت: «ترکیه براستی کشور رویدادهای غیرمنتظره است. ساعت هجده و سی دقیقه مجلس برای بررسی مواد قانون اساسی جدید تشکیل جلسه داد. ساعت بیست و چهل و پنج دقیقه جمهوری اعلام شد» [۸۵]. به رغم آنکه اکثریت نمایندگان مجلس به جمهوری رأی مثبت داد و حتی خلیفه نیز در تلگرامی به مصطفی کمال بهروزی ملت را در سایهٔ نظام جدید آرزو کرد، گروه‌هایی از مردم و بخشی از نخبگان تغییر ناگهانی نظام را برنمی‌تافتند. در استانبول، چند روزنامه زبان به انتقاد گشودند. به نظر مخالفان هیچ سلطانی به اندازهٔ رئیس‌جمهور جدید قدرت نداشت و از همین رو کمال را «دیکتاتور آنکارا» می‌نامیدند. حتی یاران کمال چون کاظم قره‌بکر، رفعت، علی فؤاد و حسین رئوف بیگ که

از آغاز جنگ استقلال با او همراه بودند، سرخورده و تلخکام در جستجوی فرصتی بودند تا جلو بلندپروازی‌های وی را بگیرند. گروهی از مخالفانْ سودای سلطنت عبدالمجید را در سر می‌پروراندند اما جناح واقع‌بین‌تر می‌کوشید با افزایش نفوذ معنوی خلیفه یکه‌تازی رئیس‌جمهور را مهار کند. رئوف و رفعت با آنکه از بلندپایگان رژیم جدید بودند پیوسته به دیدار خلیفه می‌رفتند و در تعریف و تمجید از او گوی سبقت از طرفداران نظام قدیم می‌ربودند [۸۶]. عبدالمجید نه اهل دسیسه و نه مرد رزم بود، اما تلاش برای تبدیل او به سخنگوی مخالفان سبب شد که کمال کارزار گسترده‌ای را برای برچیدن بساط خلافت به راه بیندازد. روزنامه‌های دولتی زبان به انتقاد از خلیفه گشودند و بریز و بپاش دستگاه خلافت را مغایر با مصالح عمومی دانستند. بودجهٔ نهاد خلافت در نوامبر ۱۹۲۳ به‌طور چشمگیری کاهش یافت. کمیته‌ای مرکب از روحانیان طرفدار کمال اعلام کرد که «ادعای خلافت خاندان عثمان نامشروع است و از زمان اشغال بغداد به دست مغول‌ها (۱۲۵۸) به بعد دیگر خلافتی در کار نبوده است». در مرحلهٔ بعد روزنامه‌های دولتی تهدید کردند که خلیفه در صورت مداخله در امور کشور سرکوب خواهد شد. این بار نیز اشتباه مخالفان بهانهٔ لازم را به دست کمال داد و سیر رویدادها را شتاب بخشید. در ۲۴ نوامبر ۱۹۲۳، نامه‌ای به امضای آقاخان (رهبر اسماعیلیان جهان) و سید امیرعلی (حقوقدان شیعهٔ هندی) خطاب به عصمت پاشا، نخست‌وزیر ترکیه، در چند روزنامهٔ استانبول انتشار یافت. آقاخان و امیرعلی در این نامه ضمن ابراز نگرانی از تهدید و توهین به خلیفه خواستار بهبود شرایط زندگی او شدند [۸۷]. این نامه از لندن فرستاده شده بود. روزنامه‌های طرفدار دولت بلافاصله نزدیکان خلیفه را به ارتباط با بیگانگان و توطئه‌چینی بر ضد جمهوری متهم کردند. مدیران روزنامه‌هایی که این نامه را منتشر کرده بودند همراه با گروهی مرکب از چند طلبه و روحانی و کارمند و افسر به جرم

دسیسه‌چینی بر ضد رژیم دستگیر شدند[۸۸]. چنین وانمود شد که دستگاه خلافت در تدارک کودتا بر ضد جمهوری بوده است. حملهٔ نهایی از ۲۷ فوریهٔ ۱۹۲۴ در مجلس بزرگ ملی آغاز شد. نمایندگان یک به یک از دسیسه‌چینی طرفداران نظام قدیم انتقاد کردند و خواستار اقدامات فوری شدند.[۸۹]

در اول مارس ۱۹۲۴، مصطفی کمال در گفتار کوتاهی مجموعه قوانینی را برای دگرگون‌سازی ساختار دینی کشور پیشنهاد کرد که در روز تاریخی ۳ مارس ۱۹۲۴ به تصویب مجلس بزرگ ملی رسید. نمادین‌ترین تصمیم مجلس بزرگ ملی در این روز برانداختن نهاد خلافت بود. یک ماه بعد در ۸ آوریل ۱۹۲۴ دستگاه شیخ‌الاسلام تعطیل، محاکم شرع منحل و علما همگی بازنشسته شدند و فعالیت کلیهٔ مدارس دینی ممنوع گشت. وزارت امور دینی و اوقاف منحل و اختیارات آن به اداره‌ای وابسته به دفتر نخست‌وزیر واگذار شد.[۹۰]

با اعلام جمهوری و لغو خلافت، تدوین نخستین قانون اساسی جمهوری ترکیه در دستورکار مجلس بزرگ ملی قرار گرفت. قانون اساسی جدید در ۲۰ آوریل ۱۹۲۴ در ۱۰۵ ماده به تصویب مجلس بزرگ ملی رسید. در این قانون، به رغم گسست بنیادی از سنت سیاسی دیرینه و به رسمیت شناختن حق حاکمیت بدون قید و شرط مردم و اعلام برابری همهٔ شهروندان ترکیه در برابر قانون، نشانه‌هایی از گذشت‌های مصلحتی مصطفی کمال در برابر اهل دین دیده می‌شد. به موجب این قانون، اسلام دین رسمی دولت ترکیه اعلام شد و نظارت بر اجرای احکام شرع در زمرهٔ وظایف مجلس بزرگ ملی قرار گرفت. در پیش‌نویس قانون اساسی زنان و مردان بالای هجده سال از حق رأی برخوردار بودند، اما در جریان بحث‌های تندی که در مجلس درگرفت فقط مردان از هجده‌سالگی به بعد حق انتخاب کردن و از سی‌سالگی به بعد حق انتخاب شدن یافتند. در روز رأی‌گیری، هنگامی که نمایندگان

سنت‌گرا سرمست از کامیابی خود دست می‌زدند، رجب پکر، از یاران کمال، فریاد زد: «موفق شدید زنان را از حق خود محروم کنید. دیگر برای این اشتباه خود دست نزنید.» [۹۱]

این قانون اساسی در ۱۹۲۸ بازنگری شد و جملهٔ «اسلام دین دولت ترکیه است» از آن حذف شد و قرار شد که نمایندگان نه به نام دین بلکه به نام ملت و جمهوری سوگند یاد کنند. در ۱۹۳۴، زنان ترک ده سال زودتر از زنان فرانسوی و بیست و هشت سال زودتر از زنان ایرانی از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن بهره‌مند شدند [۹۲]. قانون اساسی ترکیه در ۱۹۳۷، یعنی دورانی که الگوی توتالیتر درهم آمیختن حزب و دولت و سروری حزب بر نهادها و اندام‌های قانونگذاری و اجرایی کشور حاکم شده بود، بار دیگر مورد تجدید نظر قرار گرفت و این بار لائیسیته به همراه پنج اصل دیگر که در برنامهٔ حزب جمهوری‌خواه خلق آمده بود اصول بنیادی جمهوری ترکیه شناخته شد. این پنج اصل عبارت بودند از جمهوری‌خواهی، ناسیونالیسم، دولت سالاری، مردم‌گرایی و انقلاب‌باوری.

گذار از حوزهٔ مدنیت اسلامی ـ شرقی به حوزهٔ مدنیت جهانشمول غربی که عبدالله جودت و ضیا گوکالپ، ایدئولوگ‌های جنبش ترکان جوان، از آن سخن گفته بودند و مصطفی کمال مجری آن شد فقط به معنی تغییر ساختار دولت نبود بلکه دگرگونی زندگی روزمره، تحول مفاهیم زمان و مکان، شیوه‌های خورد و خوراک و پوشاک و آداب و رسوم ترکان را نیز دربرمی‌گرفت. به تعبیر مصطفی کمال «مردم ترکیه که می‌خواهند متمدن باشند باید نشان دهند که در زندگی خانوادگی، در راه و رسم زندگی، در ظاهر خود و در یک کلام از سر تا پا متمدن‌اند» [۹۳]. به سخن دیگر ترکان می‌بایست مخده و تشکچه، عبا، عمامه و فینه و شلوار گشاد و همهٔ یادگارهای روزگار انحطاط و درماندگی خود را رها کنند و به جای آنها افزارها و نمادهای تمدن غربی را بپذیرند. رفعت بیگ،

رئیس دایرهٔ امور دینی جمهوری، برای مقابله با سنت‌پرستان بیانیه‌ای صادر کرد مبنی بر اینکه «در قرآن هیچ آیه‌ای وجود ندارد که نوع خاصی از لباس را تجویز کرده باشد و مسلمانان آزادند که به میل خود لباس بپوشند، به شرط آنکه قصد تقلید از کافران را نداشته باشند.» [۹۴]

در ۲۵ اوت ۱۹۲۵، مصطفی کمال در بندر کوچک اینه‌بولو از مردم شهر که برای شنیدن سخنان او جمع شده بودند پرسید: «آیا لباس ما ملی است؟» همه جواب دادند «نه». کمال ادامه داد: «آیا این لباس متمدنانه و بین‌المللی است؟» بار دیگر جمعیت فریاد زد «نه». کمال سخن از سر گرفت:

> با شما موافقم ... دوستان من، نیازی نیست که بگردیم و لباس تورانیان را پیدا کنیم. لباس متمدنانه و بین‌المللی شایسته و مناسب ملت ماست و ما آن را خواهیم پوشید. کفش یا چکمه به پا، کت و شلوار و پیراهن و کراوات و جلیقه به تن و البته، برای تکمیل اینها، یک سرپوش لبه‌دار بر سرمان. روشن بگویم، این سرپوش شاپکا (کلاه) نام دارد. ۹۵]

در دوم سپتامبر ۱۹۲۵، بر اساس فرمان دولت پوشیدن قبا و عبا و نشانه‌های دینی برای اشخاصی که مقام رسمی مذهبی نداشتند ممنوع شد و به کارمندان دولت دستور دادند «لباس رایج ملت‌های متمدن دنیا» یعنی کت و شلوار بپوشند و کلاه بر سر بگذارند [۹۶]. در چهارم سپتامبر فرمان دیگری مقرر داشت که در مکان‌های سرپوشیده باید کلاه را از سر برداشت و در فضای باز با برداشتن کلاه و خم کردن سر سلام داد. [۹۷]

کمال در سخنرانی‌های خود بارها به وضعیت اسف‌بار زنان ترک اشاره کرد و توضیح داد که در امر تحصیل نباید میان زن و مرد تفاوتی وجود داشته باشد و حتی شاید بهتر این باشد که زنان تحصیلات کاملتری داشته باشند زیرا آنها مادران مردان آینده هستند. او در سخنرانی خود در قسطمنو پرسید: «اگر نیمی از جامعه را با زنجیر به زمین ببندیم، نیم دیگر

آن چگونه می‌تواند به اوج آسمان برود؟ ... زنان و مردان باید مراحل مختلف سفر به سرزمین پیشرفت و نوسازی را همچون دو دوست طی کنند» [۹۸]. کمال در نقد پوشش سنتی زنان گفت:

در بعضی نقاط زنانی دیده‌ام که تکه پارچه یا حوله یا چیزی شبیه به آن را برای پوشاندن سروصورت خود بر سر می‌گذارند و هنگامی‌که مردی از کنارشان رد می‌شود خود را پشت دیوارها مخفی می‌کنند ... معنای این حرکات و رفتارهای عجیب چیست؟ آقایان محترم! آیا مادران و دختران یک ملت متمدن دست به چنین حرکات عجیبی می‌زنند؟ حرکاتی که نشان از توحش دارد ... ما باید برای این مشکل هرچه زودتر چاره‌ای بیندیشیم. [۹۹]

با اینکه زنان به ترک حجاب و لباس سنتی، مشارکت در زندگی اجتماعی و حضور در اماکن عمومی تشویق شدند، تا مدت‌ها راه و رسم‌های جدید حتی در میان نخبگان نیز به‌سختی پذیرفته می‌شد. ثریا آقااوغلو، یکی از نخستین زنان حقوقدان ترکیه، روایت کرده است که روزی برای نخستین بار به اتفاق دختری از دوستانش و پس از کسب اجازه از پدر به رستورانی در آنکارا می‌رود که نمایندگان مجلس در آن غذا می‌خوردند. تعجب نمایندگان حاضر به حدی بود که مصطفی کمال برای شکستن سکوتی که در نتیجهٔ ورود آن دو دختر جوان حاکم شده بود از جا بلند می‌شود و آنها را به نمایندگان معرفی می‌کند و بدین ترتیب آن دو می‌توانند برسر میزی بنشینند و غذا بخورند [۱۰۰]. پذیرش آداب و رسوم جدید و شکستن چفت و بست‌های فرهنگی کاری بس دشوار بود. گاهی زنان خود جرئت استفاده از آزادی‌های به‌دست‌آمده را نداشتند. در مجلس رقصی که به مناسبت سالگرد اعلام جمهوری برگزار شده بود و کارمندان عالی‌رتبه، افسران بلندپایه و دیپلمات‌های خارجی حضور داشتند، زنان ترک از پذیرش دعوت مردان به رقص ابا داشتند. مصطفی

کمال که متوجه این پرهیز می‌شود خطاب به آنها می‌گوید: «برای من قابل تصور نیست که زنی در جهان بتواند دعوت یک افسر ترک را برای رقص رد کند. به شما دستور می‌دهم برقصید!» [۱۰۱]

قانون مدنی ترکیه که در ۱۹۲۶ پس از کشمکش‌های بسیار میان سنت‌پرستان و طرفداران کمال تدوین شد با برقراری ازدواج رسمی (عرفی)، منع چندهمسری، شناختن حق طلاق برای زنان، و دگرگون‌سازی نظام ارث سازمان خانواده را در ترکیه دگرگون ساخت [۱۰۲]. در همان سال، مجلس بزرگ ملی تقویم اروپایی را جایگزین تقویم هجری کرد و چندی بعد یکشنبه روز تعطیل رسمی اعلام شد. در ۱۹۲۸، جمهوری ترکیه برای گسست کامل از گذشتهٔ عثمانی و میراث اسلامی آن الفبای لاتین را به جای الفبای عربی برگزید. عبارات عربی و دینی از نمای بیرونی ساختمان‌های عمومی پاک و کاربرد آنها در بناهای خصوصی نیز ممنوع شد. مصطفی کمال شخصاً به سرتاسر ترکیه سفر کرد و در نشست‌های عمومی یا کلاس‌های آموزش الفبای جدید از مردم خواست که هرچه زودتر این الفبا را فراگیرند. از اول ژانویهٔ ۱۹۲۹ کاربرد الفبای لاتین اجباری شد. [۱۰۳]

در سال ۱۹۳۱، نظام اندازه‌گیری متریک و اوزان اروپایی در ترکیه متداول و در ۱۹۳۴ انتخاب نام خانوادگی اجباری شد. پیش از آن استفاده از القاب و عناوینی چون پاشا، افندی، آغا و غیره ممنوع شده بود. مجلس ترکیه نام خانوادگی آتاتورک (پدر ترک که گاه به تسامح پدرترکان ترجمه شده است) را به طور انحصاری به مصطفی کمال پاشا و فرزندان او داد. از آنجا که مصطفی کمال خود فرزندی نداشت و فقط چند دختر را به فرزندخواندگی قبول کرده بود پس از او هرگز کسی در ترکیه به این نام نامیده نشد. [۱۰۴]

درست است که لبهٔ تیز حملات جمهوری در آغاز متوجه علما بود، اما این گروه دیرزمانی بود که دیگر نه توان مادی ـ سازمانی پایداری در

برابر دولت را داشت و نه از نفوذ کلام پیشین خود بهره‌مند بود. اما طریقت‌ها که مورد اعتماد عامهٔ مردم بودند و به رغم تندباد حوادث استقلال خود را حفظ کرده بودند به خطرناک‌ترین دشمن حکومت تبدیل شدند. مصطفی کمال همانند بسیاری از تجددخواهان روزگار خود آموزش‌های طریقت‌ها را زیان‌بار و مسئول رواج خرافه‌پرستی و علم‌ستیزی می‌دانست. افزون بر این، سرسپردگی به شیخ و نفوذ معنوی او بر مریدانش نوعی به چالش خواندن اقتدار دولت به حساب می‌آمد. بویژه آنکه در شرق و جنوب شرقی ترکیه پاره‌ای از شیوخ طریقت‌ها پیروان خود را به مقاومت مسلحانه در برابر نوآوری‌های جمهوری فراخواندند. از همین رو در ۱۹۲۵، پس از گردنکشی دراویش نقشبندی و قادری در نواحی کردنشین، مصطفی کمال اعلام کرد که در جمهوری ترکیه جایی برای شیخ، درویش، مرید، دده، سید، چلبی، بابا، امیر، نقیب، خلیفه، رمال، دعانویس و جن‌گیر وجود ندارد و دادگاه ویژهٔ جمهوری حکم انحلال همهٔ فرقه‌ها و طریقت‌ها و مصادرهٔ زاویه‌ها و تکیه‌ها را صادر کرد. به گفتهٔ مصطفی کمال، در روزگار شکوفایی دانش و فن یگانه طریقت راست طریقتی است که به تمدن جدید می‌رسد.[۱۰۵]

به رغم این کارزار دین‌زدایانه، مصطفی کمال بخوبی می‌دانست که ساماندهی جامعه و دولت مدرن بدون وجود اعتقادات مشترکی که بنیاد یگانگی جامعه باشد ناممکن است. او با آگاهی از جاذبهٔ عاطفی دین بر آن شد که نوعی «دین مدنی» (religion civile) بیافریند[۱۰۶]. به گفتهٔ او: «ملت بدون دین محکوم به نابودی است»[۱۰۷]. به باور او درماندگی مسلمانان از آن روست که «اسلام راستین» را از یاد برده‌اند و مجموعه‌ای از باورهای خرافی، کهنه‌اندیشانه و تحول‌ستیز را جایگزین آن کرده‌اند. اسلام را باید از این زنگارها پیراست و با نیازهای زمانه دمساز کرد. «اسلام راستین» به گمان او دینی است که ایمان خلل‌ناپذیر به دانش را جایگزین باور به خرافات می‌کند و دلبستگی به ملت و هویت

ملی را جایگزین وابستگی به امت و هویت دینی می‌سازد. در پایان سال ۱۹۲۰ پی‌ریزی بنیادهای دینی ملی همسو با روحیهٔ خردباور و پوزیتیویستی حاکم بر جمهوری ترکیه در دستورکار حکومت قرار گرفت. گروهی از روشنفکران کمالیست چون جلال نوری (ایللر) و محمدشریف بازگشت به اصل اجتهاد را توصیه کردند [۱۰۸]. جلال نوری می‌گفت شرایط تاریخی جوامع مسلمان نسبت به صدر اسلام عوض شده است و بنابراین قوانین نیز باید متناسب با شرایط جدید دگرگون شوند. همین عقیده را پیشتر عالمی به نام ازمیرلی اسماعیل حقی در ۱۹۱۵ بیان کرده بود. حقی در کتابی به نام علم کلام جدید (ینی علم کلام) توضیح داد که اسلام باید با بهره‌گیری از جامعه‌شناسی بازخوانی شود [۱۰۹]. در آغاز دههٔ ۱۹۳۰، خواندن اذان و نماز به ترکی اجباری شد [۱۱۰] و کمیسیونی به ریاست فؤاد کوپرولو، ادیب و تاریخ‌نگار برجسته، برای راهنمایی دولت در زمینهٔ آموزش‌های دینی تشکیل شد. گروهی از علمای وفادار به نظام جدید به کار تدوین کتاب‌های درسی دینی گماشته شدند. از پرکارترین نویسندگان این دوره باید از احمد حمدی آکساکی[1]، استاد دانشکدهٔ الهیات استانبول، نام برد که گذشته از کتاب‌های درسی متعدد کتابی به نام عسکرلردین کتابی (۱۹۲۸) برای تدریس در سربازخانه‌ها تدوین کرد. سربازان با خواندن کتاب او می‌آموختند که اسلام دین میهن‌دوستی، اطاعت مطلق از دستورات نظامی، احترام به پرچم ترکیه، گردن نهادن به فرامین دولت و فدا کردن جان خود در راه ملت ترک است. بر اساس کتاب‌های شرعیات آن دوره مسلمان مؤمن باید مالیات خود را مرتب بپردازد، قوانین جمهوری را گرامی بشمارد، دانش‌دوست باشد و در یک کلام همهٔ خصوصیات شهروند نمونهٔ دولت مدرن را داشته باشد. [۱۱۱]

رواج چنین اندیشه‌هایی به آوازه‌گرانی آموزش‌دیده نیاز داشت.

---

1. A. H. Aksaki

مدارس کهن دینی که از نظر کمالیست‌ها لانهٔ خرافه‌پرستی و کهنه‌اندیشی بودند همه بسته شده بودند. برای گستراندن اسلام دمساز با ایدئولوژی دولتی مراکزی به‌نام «مدرسهٔ تربیت امام ـ خطیب» تأسیس شد اما به‌سبب ناپیگیری حکومت و تردید در سودمندی آن کار این مدرسه‌ها چندان رونق نگرفت و در ۱۹۳۲ از ۲۹ مدرسهٔ تربیت امام ـ خطیب هیچ یک فعالیتی نداشتند [۱۱۲]. دانشکدهٔ الهیات استانبول نیز که در ۱۹۲۴ جایگزین مدرسهٔ مسجد سلیمانیه شده بود به شکل «مؤسسهٔ مطالعات اسلامی» وابسته به دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه استانبول به زندگی نیمه‌جان خود ادامه می‌داد. آموزش‌های دینی در دبستان‌ها و دبیرستان‌ها نخست محدود و در ۱۹۳۵ به‌کلی از برنامهٔ درسی مدارس ترکیه حذف شد. مسجد ایاصوفیه نیز به موزه تبدیل گشت.

پیامی صفا (۱۹۶۱-۱۸۹۹)، روزنامه‌نگار و داستان‌نویس ترک، در رسالهٔ خود به نام یادداشت‌هایی دربارهٔ انقلاب ترک (۱۹۳۸) می‌نویسد: «انقلاب آتاتورک براساس دو اصل دگرگونی‌ناپذیر ناسیونالیسم و غرب‌گرایی شکل گرفت» و بر دوگانگی حاکم بر زندگی ترکان نقطهٔ پایان نهاد [۱۱۳]. این دوگانگی نتیجهٔ رویایی سنت و میراث فرهنگ شرقی ترکان با تمدن غرب بود. مصطفی کمال همداستان با عبدالله جودت بر آن بود که «تمدن یکی است و آن هم تمدن غربی است. باید آن را پذیرفت همانند گل سرخی با خارهایش» [۱۱۴]. کمال هدف خود را متمدن کردن مردم ترکیه می‌دانست و ازهمین‌رو می‌کوشید ظاهر ترکان، شیوهٔ رفتار و گفتار و آداب و رسوم آنان را با سنجه‌های تمدن جدید یا تمدن غرب دمساز کند.

نوربرت الیاس (۱۹۹۰-۱۸۹۷)، جامعه‌شناس آلمانی‌تبار، فرایند شکل‌گیری آداب و رسوم مدرن را در پژوهش‌های نوآورانه و باریک‌بینانهٔ خود بررسی کرده و نشان داده است که چگونه از دورهٔ نوزایش (رنسانس) به بعد انسان غربی به موجودی «متمدن» به مفهومی

که امروزه مدنظر ماست تبدیل شده است. الیاس بر آن است که، در فرایند «متمدن شدن»، آداب و رسوم مربوط به خورد و خوراک آدمیان و مجموعه‌ای از کارکردهای «حیاتی» و «نخستین» پیکر آدمی دگرگون شده است. انسان متمدن دیگر به شیوهٔ انسان سدهٔ میانه با دست غذا نمی‌خورد، درکنار جاده یا خیابان تف یا قضای حاجت نمی‌کند و آب بینی خود را با آستین نمی‌گیرد. حتی آداب عشق‌ورزی نیز در این روزگار دگرگون شد و به حریم خصوصی و خلوت آدمیان انتقال یافت. به گفتهٔ الیاس، این فرایند متمدن شدن در سدهٔ هفدهم به اوج خود رسید. ده و صدها رساله در این دوره دربارهٔ آداب و رسوم مدرن زندگی انتشار یافت. یکی از نخستین رساله‌ها را دراین‌باره اراسموس روتردامی در ۱۵۳۰ با عنوان دربارهٔ ادب نزد کودکان نوشت که در ظرف شش سال سی بار تجدید چاپ شد [۱۱۵]. اس و اساس فرایند متمدن شدن، به عقیدهٔ الیاس، سرکوب کردن و واپس زدن تمام چیزهایی است که بخشی از «طبیعت حیوانی» انسان تلقی می‌شوند. شیوه‌های جدید رفتار که ناشی از این سرکوب درونی بود در دربارهای اروپایی و نزد اشراف شکل گرفت. بورژوازی نوپا در نتیجهٔ پیوند با دربار به این شیوه‌ها خو گرفت و به‌نوبهٔ خود آنها را به بدنهٔ جامعه منتقل کرد. شکل‌گیری نظام‌های سلطنتی نیرومند (سلطنت‌های مطلقه) در پایان سده‌های میانه به شوالیه‌گری و هرج‌ومرج و خشونت ناشی از آن پایان داد و به ظهور دولت مدرن انجامید. دولت مدرن تبلور انحصاری دوگانه است: انحصار اخذ مالیات و انحصار اعمال خشونت مشروع که اعمال زور توسط ارگان‌های دولتی را جایگزین مراکز متعدد و خصوصی اعمال قهر می‌سازد. به گفتهٔ الیاس پالایش و تلطیف احساسات خودانگیخته و شور و هیجان‌های عاطفی آدمیان از جمله پیامدهای این انحصار دوگانه است، زیرا تبدیل جامعه به پهنه‌ای که در آن فرد حق اعمال خشونت بر دیگران را ندارد به او می‌آموزد که خشم و هیجان خود را مهار کند و بر

پیکر خود و کارکردهایش مسلط شود. در این فرایند متمدن شدن اجبار بیرونی اندک‌اندک جای خود را به اجبار درونی می‌سپارد که نتیجهٔ فرایندی دوگانه است: احساس بیزاری از مشاهدهٔ پاره‌ای رفتارها و احساس شرم از اینکه رفتاری با سنجه‌های «تمدن» دمساز نباشد.[۱۱۶]

به گفتهٔ الیاس، هنگامی که مجموعه‌ای از هنجارها به عنوان رفتار متمدنانه شکل گرفت مفهوم «تمدن» در درون جامعه‌های غربی به افزار توجیه سیادت فرادستان متمدن بر فرودستان نامتمدن و سپس غربیان متمدن بر بومیان وحشی تبدیل شد. جامعه‌های غیرغربی که نه فرایند تکوین دولت و جامعهٔ مدرن به شکل غربیِ آن را از سر گذرانده بودند و نه زمینهٔ فرهنگی مشابهی با غرب داشتند در جریان رویارویی با سیادت‌طلبی غربیان با این هنجارها آشنا شدند و طی فرایندی کند و پر فراز و نشیب به فراگیری یا دمساز کردن آنها با ارزش‌های بومی خود دست زدند. عثمانیان چنان‌که در فصل‌های پیش دیدیم از دورهٔ «گل لاله» به این سو کوشیدند به شکلی گزینشی جنبه‌هایی از رفتار متمدنانهٔ غربیان را اخذ کنند. در گذر زمان این تلاش‌ها گسترده‌تر شد و در دورهٔ مصطفی کمال به اوج خود رسید.

هدف مصطفی کمال ایجاد دولتی مقتدر بود که جایگزین دستگاه دیوانی فاسد گذشته شود و بتواند ملتی یکپارچه بسازد. دولتی که نه‌فقط ملت خود را می‌آفریند بلکه او را تربیت و با تمدن آشنا می‌کند. در دورهٔ مصطفی کمال هدف دولت ترکیه «متمدن کردن» مردم کشور بود. این فرایند «متمدن‌سازی» از پایتخت جمهوری آغاز شد و به سراسر کشور سرایت کرد. نخستین گامْ نوسازی آنکارا و تبدیل آن به قلب تپندهٔ اصلاحات بود. هرمان یانسن، معمار و شهرساز آلمانی، مأمور شد شهر جدید را به دور دو محور بلوار غازی و خیابان استاسیون سامان دهد. در اطراف این دو خیابان ساختمان‌های بلند و مدرن دولتی، بانک‌ها، هتل‌ها، رستوران‌ها و مراکز تفریحی جدیدی ساخته شد. آنکارا از

شهری نیمه‌ویران با ساختمان‌های کوتاه و توسری‌خورده و کوچه‌های گل‌آلود به شهری مدرن تبدیل شد که محل اقامت نخبگان «متمدن» جمهوری بود [۱۱۷]. نخبگان جمهوری نوبنیاد در شهر جدید اقامت داشتند حال آنکه سکنهٔ قدیمی شهر در محله‌های سنتی باقی ماندند و خیابان استاسیون مرزی بود که این دو شهر را، که اهالی آن به دو جهان متفاوت تعلق داشتند، از یکدیگر جدا می‌کرد. [۱۱۸]

همان‌گونه که در اروپای پایان سده‌های میانه دربار محل تکوین راه و رسم‌های جدید بود در جمهوری نوبنیاد ترکیه نیز «ینی آنکارا» و بویژه چند رستوران و هتل جدید آن نقش مهمی در آشنایی نخبگان با آداب معاشرت مدرن ایفا کرد. یکی از این رستوران‌ها به‌نام رستوران شهر را یوری گئورگ کارپوویچ با حمایت شهرداری آنکارا اداره می‌کرد که به رستوران کارپیچ معروف شد. ورود به این رستوران مستلزم داشتن کت و شلوار و کراوات و رعایت آداب غذاخوری غربی با کارد و چنگال بود [۱۱۹]. رستوران دیگر در واقع غذاخوری هتل آنکارا پالاس بود که سرگئی هومیا (ثریابیگ) و موسیو ژرژ آن را اداره می‌کردند. موسیو ژرژ که به ترکی رئوف سویکوت نامیده شد آشپز شخصی مصطفی کمال بود. مهمانان خارجی، دیپلمات‌ها، کارمندان عالی‌رتبهٔ ترک، روشنفکران و هنرمندان مشتریان این دو رستوران بودند. برای آشنایی این مشتریان با آداب غذاخوری غربی چندین کتاب از جمله کتابی از گوتفرید آندره‌اس به نام آداب معاشرت: آخرین و پیشرفته‌ترین آداب اجتماعی به زبان ترکی ترجمه شد. محیی‌الدین دالکیلیچ نیز کتابی به نام آداب معاشرت جدید برای انسان‌های زندگی نو به ترکی تألیف کرد [۱۲۰]. نشریه‌ها و هفته‌نامه‌های آن دورهٔ ترکیه انباشته از مقاله‌هایی در این زمینه است. مثلاً در این مقاله‌ها به مردان می‌آموختند که هنگام بوسیدن دست زنان نباید دست را بالا بیاورند بلکه باید سر خود را خم کنند، هنگام صحبت کردن با بانوان باید از جای خود بلند شوند و هنگام برخورد با آنها نباید دست یا انگشت آنها

را بگیرند بلکه باید کلاه خود را از سر بردارند و ادای احترام کنند و اگر کلاه ندارند سر خود را خم کنند. به زنان نیز آموزش داده می‌شد که هنگامی که همسرشان مشغول پرداختن پول تاکسی است به انتظار او بایستند و به‌تنهایی وارد خانه یا رستوران نشوند و در رستوران نیز مستقیماً با پیشخدمت‌ها صحبت نکنند بلکه به‌واسطهٔ همسرشان سفارش بدهند. در این نوشته‌های آموزشی تأکید می‌شد که انسان‌های متمدن سر ساعت معین صبحانه، نهار و شام می‌خورند، در ساعت مشخصی سر به بالین می‌گذارند و در ساعت معینی برای رفتن به سر کار بیدار می‌شوند. چند هتل مدرن آنکارا و مدارس جدید نقش مهمی در آموزش این اصول ایفا می‌کردند. دبیرستان پسرانهٔ کادیکوی باشگاه آداب معاشرت داشت و در پایان سال پیشرفت دانش‌آموزان را در این زمینه ارزیابی می‌کرد. [۱۲۱]

مصطفی کمال بر آن بود که ترکان باید شیوهٔ تفریح را نیز از غربیان بیاموزند و از آنجا که رقص یکی از تفریح‌های مهم غربی است آموزش رقص‌هایی چون تانگو، سوئینگ، فوکس تروت، چارلستون و والس مورد توجه قرار گرفت و چندین کلاس رقص برای بزرگسالان تشکیل شد [۱۲۲]. مجالس رقص فاصله و جدایی زن و مرد را در محیط سنتی از بین می‌برد و به همین دلیل مصطفی کمال بر حضور و مشارکت فعال بانوان در این مجالس تأکید می‌ورزید. نشریه‌های پرخوانندهٔ آن دوره مثل محیط در مقاله‌های خود بانوان را به فعالیت‌های دیگری چون ژیمناستیک، شنا و پیاده‌روی نیز تشویق می‌کردند. یکی از نشریه‌های ویژهٔ بانوان در مقاله‌ای به مقایسهٔ اندام‌های باریک و موزون زنان اروپایی و امریکایی با پیکرهای فربه زنان ترک، مصری، ایرانی و هندی پرداخت و این تفاوت را ناشی از فرودستی موقعیت زنان در جامعه‌های شرقی دانست، زیرا زنان در این کشورها درنتیجهٔ گران‌جانی سنت‌ها و آداب و رسوم دیرینه خانه‌نشین و از امکان فعالیت حرفه‌ای، اجتماعی و

ورزشی محروم‌اند. به نوشته این مقاله از آنجا که زنان اسیر خانه و اندرونی هستند و جز خوردن و خوابیدن و رتق و فتق امور منزل کاری ندارند اغلب به طور زودرس دچار فشار خون، یائسگی و مشکلات دیگری از این قبیل می‌شوند[۱۲۳]. در محیط و نشریه‌های مشابه آن صفحاتی به آموزش خانه‌داری اختصاص داشت و مقاله‌هایی دربارهٔ مسائل و مشکلات تربیتی کودکان به چاپ می‌رسید. در بسیاری از این مقاله‌ها به پدر و مادران گوشزد می‌شد که تنبیه بدنی روش مناسبی برای تربیت کودکان نیست. مشارکت مردان در امور خانه از دیگر مسائل مورد بحث و جدل در نشریه‌های آن روزگار بود.[۱۲۴]

البته هدف اصلی کمالیست‌ها از «نسوان‌پروری» و گسترش حقوق بانوان سست کردن مواضع سنت‌گرایان در جامعه بود. به رغم سخن‌سرایی‌های پر آب و تاب دربارهٔ آزادی زنان، نخبگان جمهوری ترکیه کارکرد اصلی زنان را تربیت فرزند می‌دانستند. جمعیت ترکیه در سال‌های جنگ بشدت کاهش یافته و بقای جمهوری نوپا در گرو افزایش سریع جمعیت کشور بود. رهایی زنان ترک حضور آنان در پهنه‌های گوناگون جامعه هم مایهٔ مباهات نخستین نسل نخبگان سیاسی و فرهنگی جمهوری ترکیه بود و هم مایهٔ نگرانی آنان. یعقوب قدری قره‌عثمان اوغلو هشدار می‌داد که آزادی زن به معنی گرایش به زیورآلات و آرایش به سبک غربی و رفتارهای سبکسرانه نیست. به نوشتهٔ او:

> زنان ترک حجاب را کنار می‌گذارند چون کار کردن بدون حجاب راحت‌تر است. آری، زن ترک خواستار آزادی است اما این آزادی را برای رقصیدن و لاک زدن و تبدیل شدن به عروسک نمی‌خواهد، بلکه می‌خواهد به برکت آن وظیفهٔ سنگین خود را در پایه‌ریزی و توسعهٔ ترکیهٔ جدید انجام دهد.[۱۲۵]

خالده ادیب آدیور نیز زن مدرن ترک را زنی دانست «جدی و

باشخصیت» که به کارهای سودمندی چون تربیت فرزندان، معلمی یا پرستاری می‌پردازد. به گفتهٔ او «تجدد این نیست که زن به شوهر خود به جای سلام بن ژور بگوید، به کودک خود بیاموزد که او را مامان صدا بزند یا با ادا و اطوارهای زنان فرانسوی در خیابان قدم بزند»[۱۲۶]. اما سنت‌گرایان حتی همین رهیافت را نیز از آزادی اجتماعی زنان برنمی‌تافتند.

۵. مقاومت سنت‌گرایان و کارزارهای سیاسی در نخستین سال‌های جمهوری (۱۹۳۸-۱۹۲۴)

اصلاحات جمهوری نوپای ترکیه که قصد داشت نه تنها ظاهر ترکان بلکه ژرفترین گوشه‌های هشیار و ناهشیار ذهن آنان را نیز یک شبه و به زور سرنیزه دگرگون سازد طبیعتاً به مذاق همگان خوش نمی‌آمد. ائتلاف بزرگ ملی که در آن اعیان و اشراف آناتولی، کادرهای سیاسی و نظامی جمعیت اتحاد و ترقی، مردان دین و طریقت، سران طایفه‌ها، روشنفکران و نیروهای چپ به دور مصطفی کمال گرد آمده بودند ناهمگون‌تر از آن بود که آزمون زمان را تاب آورد. از همین رو پس از بیرون راندن نیروهای بیگانه این ائتلاف از هم پاشید و مصطفی کمال از میان متحدان رنگارنگ و دست و پاگیر خود فقط اعیان آناتولی را نگاه داشت. او با تکیه بر این گروه، ارتش و قشر متوسط شهرنشین پایه‌های رژیم جمهوری را تحکیم کرد. اختلاف نظر میان مصطفی کمال و گروهی از یارانش چون حسین رئوف، کاظم قره بکر و علی فؤاد خیلی زود چهره نمود. حسین رئوف و برخی چهره‌های میانه‌رو حزب خلق روش ضربتی کمال را در اعلام جمهوری شتاب‌زده و نادرست می‌دانستند. در تابستان ۱۹۲۴، این گروه که عملاً به جناح اقلیت حزب خلق تبدیل شده بود تقریباً در هیچ زمینه‌ای با رهبری حزب توافق نداشت. به دنبال بحث‌های تندی که بر سر نحوهٔ استقرار مسلمانان اخراج‌شده از یونان میان اقلیت و

اکثریت درگرفت، ۳۲ نماینده که پیرامون حسین رئوف گرد آمده بودند از حزب خلق جدا شدند و در ۱۷ نوامبر ۱۹۲۴ حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور را تأسیس کردند [۱۲۷]. حزب خلق نیز به حزب جمهوری‌خواه خلق تغییر نام داد. این دو حزب برسر اصول کلی یعنی ضرورت جدایی دین و دولت، جمهوری‌خواهی و ناسیونالیسم همداستان بودند. اختلاف در آن بود که حزب کمال سرشتی اقتدارگرا، تمرکزطلب و رادیکال داشت حال آنکه حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور طرفدار عدم تمرکز قدرت بود و روش‌های تدریجی و مسالمت‌آمیز را بر روش‌های خشن و انقلابی ترجیح می‌داد. افزون بر این، رئوف و یارانش اقتصاد مبتنی بر بازار را کارامدتر از اقتصاد دولتی می‌دانستند. با آنکه حزب حاکم تمام اهرم قدرت را در دست داشت حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور در شرق ترکیه که نیروهای سنت‌گرا در آن قدرت داشتند و در استانبول و ازمیر، که دلبستگان به نظام قدیم همچنان در حسرت دورهٔ عثمانی به سر می‌بردند، طرفداران فراوان پیدا کرد. جناح تندرو حزب جمهوری‌خواه خلق به رهبری شخصیت‌هایی چون رجب پکر، وزیر کشور، خواستار شدت عمل در برابر حزب اقلیت بود حال آنکه علی فتحی اوکیار، نخست‌وزیر، رهیافتی مسالمت‌آمیز داشت. [۱۲۸]

اندکی از استقرار جمهوری نگذشته بود که جنبش‌های اعتراضی در گوشه و کنار کشور سر بلند کردند. مهمترین و پردامنه‌ترین این جنبش‌ها قیام در سرزمین‌های کردنشین شرق ترکیه به سرکردگی شیخ سعید پالو (پیران) بود. شیخ سعید هدف خود را بازگشت به روزگار خلافت می‌خواند، روزگاری که به زعم او امت مسلمان، از کرد و ترک، همدل و یگانه زیر سایه خلیفه زندگی آرامی داشت و از غرور قومی و برتری‌جویی ملی نشانی نبود. جنبش شیخ سعید در جلب پشتیبانی یکپارچهٔ طوایف کرد ناکام ماند و درپی حملهٔ حکومت سرکوب شد. شیخ سعید و ۲۹ تن از مریدانش به دار آویخته شدند. شورش کردان به

حکومت بهانه داد که با بستن فضای سیاسی کشور رقبای قانونی خود را از میدان به در کند و با سرکوب خشن کردان عزم جزم خود را در خاموش کردن هر نغمهٔ مخالف به نمایش بگذارد.

نخستین درگیری میان ژاندارم‌ها و نیروهای کرد در ۸ فوریهٔ ۱۹۲۵ در نزدیکی شهر کوچک پیران درگرفت. مجلس بزرگ ملی در ۲۵ فوریهٔ ۱۹۲۵ در استان‌های شرقی حکومت نظامی اعلام کرد و بهره‌برداری از باورهای دینی به منظور دستیابی به هدف‌های سیاسی را جرم و مشمول مجازات خیانت به جمهوری دانست[۱۲۹]. همزمان با این رویدادها نخست‌وزیر از رهبران حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور خواست تا داوطلبانه حزب را منحل کنند. کاظم قره بکر، در عین پشتیبانی از سرکوب کردان، این درخواست را رد کرد[۱۳۰]. در نخستین روزهای مارس ۱۹۲۵ فتحی ناگزیر از استعفا شد و عصمت پاشا (اینونو) بار دیگر به نخست‌وزیری رسید. نخستین اقدام عصمت اینونو تصویب قانون حفظ نظم بود که به مدت دو سال دست دولت را برای سرکوب مخالفان باز می‌گذاشت. دو دادگاه ویژهٔ استقلال یکی برای استان‌های کردنشین و دیگری برای سایر استان‌ها تشکیل شد تا هر صدای مخالفی را در نطفه خاموش کنند[۱۳۱]. موج سرکوب وسیع بود. دولت، با استفاده از قانون حفظ نظم، هشت روزنامهٔ مهم استانبول را تعطیل کرد. چندین نشریه و روزنامه نیز در شهرهای دیگر توقیف شدند و عملاً در سرتاسر ترکیه دو روزنامه باقی ماند: حاکمیت ملیه که ارگان دولت بود و در آنکارا به چاپ می‌رسید و جمهوریت که در استانبول چاپ می‌شد[۱۳۲]. بسیاری از روزنامه‌نگاران دستگیر شدند. به دستور دادگاه استقلال در ۳ ژوئن ۱۹۲۵ حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور به جرم تحریک غیرمستقیم شورشیان کرد منحل اعلام شد. آوازه‌گری کمونیستی و فعالیت‌های سندیکایی ممنوع شد و گروهی از فعالان حزب کمونیست دستگیر و محاکمه شدند[۱۳۳]. فشار بر یهودیان و ارمنیان نیز افزایش یافت.

سخت‌گیری درمورد یهودیان که از ۱۹۲۳ با محروم کردن آنان از حق سفر آغاز شده بود در آغاز دههٔ ۱۹۳۰، همروند با رشد نازیسم در آلمان، شدت گرفت و اشتغال یهودیان، ارمنیان و حتی مسلمانان یونانی‌تبار به خدمات دولتی ممنوع شد. در ۱۹۳۴، دولت به بهانهٔ مبارزه با یهودیانی که حاضر نبودند به ترکی سخن بگویند در ازمیر، ادرنه و چند شهر دیگر دست ستایشگران هیتلر چون نهال آتسیز و جواد رفعت را برای بیرون راندن آنها از خانه و کاشانه‌شان بازگذاشت [۱۳۴]. هدف از سرکوب اقلیت‌های قومی و دینی ایجاد یگانگی ملی و آفرینش ملتی یکپارچه ترک و مسلمان بود.

از سوی دیگر، قانون تغییر لباس با واکنش تند سنت‌پرستان و تودهٔ مردم مواجه شد که ضرورت چنین تحولی را درنمی‌یافتند. حدود سی نفر در استانبول به جرم انتشار و پخش تراکتی با عنوان «کلاه و تقلید از فرنگ» بازداشت شدند [۱۳۵]. در نوامبر ۱۹۲۵، در قیصری، ارزروم و ماراش (مرعش) تظاهراتی بر ضد اجباری شدن کلاه برپا شد. در قیصری یک شیخ نقشبندی به نام احمدحامد مکه لی، با پخش این شایعه که دولت به‌زودی حجاب و داشتن قرآن را ممنوع خواهد کرد، مردم را تحریک می‌کرد. در ماراش گروهی با پرچم سبز و با شعار «ما کلاه نمی‌خواهیم» دست به تظاهرات زدند. رویدادهای قیصری و ماراش چنان خشم حکومت را برانگیخت که در این دو شهر بیست و پنج نفر و ازجمله احمدحامد مکه لی اعدام شدند [۱۳۶]. در ارزروم گروهی به سرکردگی شیخ عثمان خواجه وارد فرمانداری شدند و از فرماندار خواستند به آنها اجازه دهد به جای کلاه از سرپوش محلی استفاده کنند. فرماندار این تقاضا را رد کرد، مردم سر به شورش برداشتند و به دنبال تیراندازی ژاندارم‌ها بیست و سه نفر کشته شدند. شیخ عثمان خواجه و بیست نفر دیگر نیز اعدام شدند. [۱۳۷]

همروند با سرکوب جنبش‌های اعتراضی، توطئه‌ای برای ترور مصطفی

کمال (ژوئن ۱۹۲۶) در ازمیر خنثی شد. کمال به بهانهٔ سرکوب توطئه‌گران دست به تصفیهٔ رژیم زد. طراح توطئه ضیا خورشید، نمایندهٔ پیشین مجلس بزرگ ملی و از مخالفان دیرینهٔ کمال، بود. شوکرو از اعضای حزب منحل‌شدهٔ جمهوری‌خواه ترقی‌پرور نیز پول و اسلحه را تهیه کرده بود. گذشته از ضیا و سه نفر دیگر که قرار بود با سلاح کمری و نارنجک مصطفی کمال را ترور کنند[۱۳۸]، گروه کثیری از سران حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور و از جمله یاران پیشین کمال و فرماندهان قوای ملیه چون کاظم قره بکر، علی فؤاد جبه سوی، رفعت و جعفر طیار بازداشت شدند. پنجاه نفر از بازماندگان کمیتهٔ اتحاد و ترقی چون جاوید و دکتر ناظم که با امان‌نامهٔ وزیر کشور به ترکیه بازگشتند و کوچکترین نقشی در این ماجرا نداشتند به زندان افتادند. محاکمهٔ متهمان بدون حضور وکیل مدافع، بدون شاهد و سند و مدرک و بدون حق فرجام‌خواهی برگزار شد و سه هفته طول کشید. در ۱۳ ژوئیهٔ ۱۹۲۶، یازده نفر از متهمان به مرگ محکوم شدند[۱۳۹]. دادگاهِ اعضای کمیتهٔ اتحاد و ترقی به شکلی فرمایشی‌تر از دادگاه ازمیر در آنکارا برگزار شد (اوت ۱۹۲۶). ناظم، جاوید و چند تن از دیگر اعضای اتحاد و ترقی به همراه سازمان‌دهندگان طرح ترور کمال اعدام شدند. یاران پیشین چون کاظم قره بکر، علی فؤاد و رفعت آزاد شدند و از سیاست به‌کلی کناره گرفتند. برای آنکه تصویری از دامنهٔ سرکوب‌ها به دست دهیم، کافی است یادآور شویم که در فاصلهٔ ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۹ هفت هزار و پانصد نفر به جرم مخالفت با حکومت یا جرائمی مشابه دستگیر و ششصد و شصت نفر از آنها اعدام شدند.[۱۴۰]

در ۱۵ اکتبر ۱۹۲۷، دومین کنگرهٔ حزب جمهوری‌خواه خلق در آنکارا با سخنرانی معروف مصطفی کمال افتتاح شد. این سخنرانی ۳۶ ساعت و ۳۳ دقیقه طول کشید (از ۱۵ تا ۲۰ اکتبر ۱۹۲۷) و کمال در آن گزارشی لحظه به لحظه از جزئیات رویدادهای تاریخی جنگ استقلال و

اصلاحات پس از آن برای تجدید سازمان نهادهای سیاسی ـ اجتماعی ترکیه به دست داد. او در این نطق میراث سیاسی و فکری کمیتهٔ اتحاد و ترقی و یاران پیشین خود را به باد انتقاد گرفت وگفت: «شماری از کسانی که در آغاز ماجرا همراه من بودند به سبب نداشتن روشن‌بینی یکی پس از دیگری از من جدا شدند» [۱۴۱]. به روایت کمال جنگ استقلال فقط یک رهبر و قهرمان داشته است به نام غازی مصطفی کمال پاشا. این روایت به تاریخ رسمی جنگ استقلال و تأسیس جمهوری ترکیه تبدیل شد و بر اساس آن کتاب درسی، رساله‌های دانشگاهی، کتاب‌های عامه‌فهم تاریخی و حتی داستان‌های تاریخی نگاشته شد. تا دیرزمانی هیچ روایت دیگری از سیر رویدادها و تفسیر آنها اجازهٔ انتشار نداشت. یکی از جدی‌ترین و مفصلترین ضدروایت‌ها خاطرات ژنرال کاظم قره بکر به نام جنگ استقلال ما فقط در ۱۹۶۸، یعنی چهل و یک سال پس از نطق کمال و بیست سال پس از درگذشت کاظم قره بکر، اجازهٔ انتشار یافت. [۱۴۲]

در پایان دههٔ ۱۹۲۰، جمهوری تثبیت شده بود اما رفتارهای خودسرانه و متکبرانهٔ مسئولان حزب جمهوری‌خواه خلق، خویشاوندپروری، فساد مقامات محلی و نبودن مجرایی برای بیان خواست‌ها و نارضایتی‌ها سبب بیزاری مردم از حزب حاکم شده بود. بحران اقتصادی جهانی (۱۹۲۹) که به کاهش تقاضا و بهای محصولات کشاورزی ترکیه منجر شد نارضایتی را از شهرها به روستاها کشاند [۱۴۳]. فاصلهٔ حزب با مردم چنان زیاد شده بود که به‌نظر می‌رسید همهٔ راه‌های ارتباطی میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان بسته شده است. کمال که از ناخشنودی‌ها آگاه بود اما به احتمال زیاد از دامنه و ژرفای آنها تصوری نداشت راه چاره را در بازگشت به سیاست چندحزبی جست و از دوست دیرین خود علی فتحی (اوکیار) خواست حزبی تأسیس کند. فتحی پس از برکناری از مقام نخست‌وزیری در ۱۹۲۵ به‌عنوان سفیر ترکیه به پاریس اعزام شده

بود و پس از بازگشت به کشور گزارشی انتقادی دربارهٔ سیاست‌های عصمت اینونو برای کمال نوشته بود. فتحی خواستار بی‌طرفی کمال شد. کمال نیز در مقابل از او خواست وفاداری حزب جدید به جمهوری و لائیسیته را تضمین کند. نام حزب جدید را نیز خود کمال انتخاب کرد: حزب جمهوری‌خواه آزاد (سربست جمهوریت فرقه سی). حزب جدید از ۱۲ اوت ۱۹۳۰ رسماً فعالیت خود را آغاز کرد. به دستور کمال گروهی از نزدیکان او و از جمله مقبوله، خواهرش، به حزب مخالف پیوستند [۱۴۴] و اندکی بعد دو حزب کوچک دیگر نیز به نام‌های حزب کارگران و کشاورزان جمهوری ترکیه و حزب جمهوری‌خواه اهالی در ادرنه و آدانا تأسیس شد [۱۴۵]. فعالیت این احزاب شور و شوقی در کشور پدید آورد. با آغاز کارزار انتخاباتی برای گزینش نمایندگان مجلس بزرگ ملی علی فتحی به شهرهای گوناگون سفر کرد و در همه جا با استقبال پرشور مردم روبه‌رو شد. در ازمیر هزاران نفر به دور هتل او جمع شدند. روز بعد، در جریان سخنرانی او هزاران نفر کلاه‌هایشان را از سر برداشتند و با خشم به زمین کوبیدند. عناصر وابسته به حزب جمهوری‌خواه خلق کوشیدند سخنرانی را به هم بزنند. درگیری میان طرفداران دو حزب به مداخلهٔ پلیس و ارتش انجامید. مردم برخی ساختمان‌های دولتی و دفتر حزب جمهوری‌خواه خلق را آتش زدند. نیروهای انتظامی به دشواری شورش را فرونشاندند [۱۴۶]. در پایان انتخابات بیست و دو کرسی از پانصد و دو کرسی مجلس به نمایندگان حزب جمهوری‌خواه آزاد رسید [۱۴۷]. علی فتحی به تقلب‌های انتخاباتی گسترده اشاره کرد و دادستان نیز او و حزبش را به مخالفت با لائیسیته متهم ساخت. سرانجام در هفده نوامبر ۱۹۳۰ علی فتحی حزب تازه‌تأسیس جمهوری‌خواه آزاد را منحل اعلام کرد و دومین تجربهٔ نظام چندحزبی بیش از سه ماه دوام نیاورد [۱۴۸]. نخستین تجربه نیز در ۱۹۲۵ شش ماه بیشتر عمر نکرده بود.

با شدت گرفتن سختگیری‌ها و بسته شدن راه‌های قانونی بیان

ناخشنودی‌ها، شور و شوق سال‌های پیکار در راه استقلال فروکش کرد و بی‌اعتنایی، دلسردی و تلخ‌اندیشی بر جان‌ها چیره گشت. گواهی یکی از یاران نزدیک مصطفی کمال دربارهٔ بازدید از چند شهر ترکیه و از جمله صامسون در ۱۹۳۰ روشنگر حال و هوای آن سال‌هاست: «... غازی [مصطفی کمال] و ما بدون آنکه جز سربازان و پلیس حتی یک نفر را ببینیم، چون فرمانده لشکری که به شهر دشمن گام می‌نهد، با اتومبیل وارد شهر شدیم.» حتی شهردار صامسون با توسل به بهانه‌های گوناگون از حضور بر سر میز شام مصطفی کمال عذر خواست.[۱۴۹]

رویداد منمن[1] شکاف ژرف و گسترده‌ای که مردم را از دولت جدا می‌کرد بروشنی عیان ساخت. در دسامبر ۱۹۳۰، در شهر کوچک منمن نزدیک ازمیر، محمد نامی دعوی مهدویت نمود و به همراه تنی چند از نخستین مریدان خود آهنگ مسجد شهر کرد. هنوز ساعتی از آغاز دعوت او نگذشته بود که هزار نفر به او پیوستند (جمعیت شهر منمن ۳۲ هزار نفر بود). ژاندارم‌ها از مداخله سر باززدند. مهدی دروغین افسر جوانی را که برای دستگیری او پا پیش گذاشت به ضرب گلوله از پا درآورد و درحالی‌که انبوه جمعیت او را دیوانه‌وار تشویق می‌کرد سر افسر نگون‌بخت را از تن جدا کرد و به نوک پرچم سبز خود زد. دعوت محمد یک روز بیشتر طول نکشید و، با ورود ارتش به شهر، او و دو تن از همراهانش کشته و سیصد نفر به مرگ محکوم شدند. در این رویداد به‌ظاهر کم‌اهمیت و محلی آنچه بیش از همه خشم مصطفی کمال را برانگیخت و درعین‌حال موجب سرگشتگی او شد همدلی مردم با مهدی دروغین بود. مصطفی کمال می‌خواست منمن یا به قول او «شهر واپس‌گرایان» را ویران کند اما درنتیجهٔ پادرمیانی عصمت اینونو از این کار چشم پوشید. روزنامه‌های ترکیه هیاهوی بسیاری برپا کردند و این

1. Menemen

ماجرا را دسیسهٔ سازمان‌یافتهٔ نقشبندیان برای سرنگون کردن جمهوری خواندند. [۱۵۰]

نقشبندیان یگانه آماج حمله‌های رژیم نبودند. برخی نهادهای وابسته به حکومت نیز تعطیل، تصفیه یا تجدید سازمان شدند. در ۱۹۳۱، کانون‌های ترک (تورک اجاق لری) که بازماندهٔ دورهٔ حکومت اتحاد و ترقی بودند و در عصر جمهوری زیر نظر حمدالله صبحی، وزیر آموزش و پرورش، اداره می‌شدند به بهانهٔ ناکارایی تعطیل شدند [۱۵۱]. در ۱۹۳۲، تشکیلات جدیدی به نام خانه‌های مردمی در شهرها و اتاق‌های مردمی در روستاهای بزرگ جای کانون‌های ترک را گرفت. در این مراکز کلاس‌های سوادآموزی، جلسات ارشاد افکار، کنسرت‌های موسیقی و نمایشگاه‌های نقاشی برگزار می‌شد. خانه‌ها و اتاق‌های مردمی بشدت زیر نظر تشکیلات محلی حزب جمهوری‌خواه خلق بودند، زیرا کمال هنوز نگران نفوذ عناصر اتحاد و ترقی در این سازمان بود [۱۵۲]. فردا یگانه روزنامهٔ نیمه‌مستقل کشور که در سال‌های ۱۹۳۰ـ۱۹۲۹ عارف، یکی از دوستان قدیمی و چپ‌گرای مصطفی کمال، منتشر می‌کرد در ۱۹۳۱ تعطیل شد [۱۵۳]. در ۱۹۳۳، دارالفنون قدیمی استانبول تغییر نام داد و دانشگاه استانبول نام گرفت. در جریان این تغییر نام دو سوم هیئت علمی دانشگاه یعنی صد نفر از استادان پاکسازی شدند و استادان گوش به فرمان رژیم جای آنها را گرفتند [۱۵۴]. این نخستین موج پاکسازی در نهادهای دانشگاهی ترکیه بود. انجمن زنان ترک نیز که در ۱۹۲۴ تأسیس شده بود در کنگرهٔ فوق‌العاده‌ای (مه ۱۹۳۵) انحلال خود را اعلام کرد. در بیانیهٔ کنگره آمده بود که زنان ترک به حقوق خود دست یافته‌اند و دیگر این انجمن علت وجودی خود را از دست داده است [۱۵۵]. لژهای فراماسونی که در آغاز سدهٔ بیستم محل آمد و شد رهبران اتحاد و ترقی بودند به خواست مصطفی کمال در ۱۹۳۵ تعطیل شدند. محمود یساری، استاد اعظم ماسون‌های ترکیه، در خاطرات خود که سال‌ها بعد

(۱۹۶۶) انتشار یافت می‌گوید وقتی به مصطفی کمال گفتم اصول تشکیلات ماسونی اصلاح‌طلبی، لائیسیته و رواج تمدن است پاسخ داد این اصول راهنمای حزب جمهوری‌خواه خلق است و ما خود آنها را تحقق می‌بخشیم و به همین دلیل دیگر نیازی به فراماسونری نیست [۱۵۶]. در دهۀ ۱۹۳۰، کیش شخصیت مصطفی کمال به اوج خود رسید. روزنامه‌ها و مقامات رسمی کشور او را «پیشوای کبیر» و «رهبر جاودانۀ ترکان» نامیدند و تندیس‌های بزرگ و کوچک او در سرتاسر کشور نصب شد.

به گفتۀ فروز احمد، رویداد منمن بیش از هر عامل دیگری به مصطفی کمال فهماند که جمهوری فاقد ایدئولوژی منسجم است و ارزش‌ها و اندیشه‌های نو به اندازۀ کافی به روستاها و شهرهای کوچک نرسیده است [۱۵۷]. ایدئولوژی جمهوری نوبنیاد آمیزۀ عجیبی بود از پوزیتیویسم، برگسونیسم و ناسیونالیسم [۱۵۸]. اصطلاح کمالیسم را نخستین بار یعقوب قدری قره عثمان اوغلو، برجسته‌ترین رمان‌نویس سال‌های نخست جمهوری و دوست قدیمی کمال، به کار برد [۱۵۹]. سومین کنگرۀ حزب جمهوری‌خواه خلق در ۱۹۳۱ محتوای کمالیسم را در شش اصل زیر خلاصه کرد: جمهوری‌خواهی، ناسیونالیسم، مردم‌گرایی (پوپولیسم)، دولت‌سالاری، لائیسیته و انقلابی‌گری. این اصول در ۱۹۳۷ به قانون اساسی جمهوری ترکیه راه یافتند. [۱۶۰]

۶. کارنامۀ اصلاحات

راه و رسم سیاسی مصطفی کمال همواره موضوع بحث و جدل‌های تند و پرشوری بوده است. انتشار بیش از سه هزار کتاب در این باره گواه روشن این مدعاست [۱۶۱]. مخالفان کمال پشت پا زدن او به وعده‌های دورۀ جنگ استقلال و فریب علما، مشایخ و سران طوایف را تبلور ماکیاولیسم می‌خوانند، از رادیکالیسم او در تحمیل خشونت‌آمیز

اصلاحات به جامعهٔ ترکیه انتقاد می‌کنند و برقراری نظام سیاسی تک‌حزبی مبتنی بر قدرت بی‌حدوحساب رهبر و روحیهٔ اقتدارگرای او را مغایر با اصول دموکراسی و تجددی می‌دانند که خود مدعی استقرار آن در ترکیه بود. نظام سیاسی ترکیه در این سال‌ها همچون سایر حکومت‌های اقتدارگرای جنوب اروپا چون متاکساس در یونان، سالازار در پرتغال و فرانکو در اسپانیا بود، با این تفاوت که حکومت‌های یادشده اقتدارگرایی سیاسی را با محافظه‌کاری دینی و فرهنگی درآمیخته بودند حال آنکه در جمهوری ترکیه اقتدارگرایی سیاسی افزار مبارزه با محافظه‌کاری دینی و فرهنگی بود [۱۶۲]. در دههٔ ۱۹۳۰ فاشیسم ایتالیا به الگویی برای جمهوری ترکیه تبدیل شد. مصطفی کمال یکی از نزدیکان خود را برای بررسی تجربهٔ فاشیسم به ایتالیا فرستاد، حقوق جزای ایتالیا را مبنای تدوین حقوق جزای ترکیه قرار داد و حتی برای کشیدن پرترهٔ خود کانوتی، نقاش موسولینی، را به ترکیه دعوت کرد [۱۶۳]. با وجود این، یکسان انگاشتن کمالیسم و فاشیسم نادرست است زیرا خاستگاه و پایگاه اجتماعی دو نظام متفاوت بود و از نظامی‌گری و توسعه‌طلبی فاشیسم ایتالیا در ترکیه اثری دیده نمی‌شد. کمال برخلاف موسولینی اهل سخنرانی در برابر توده‌های انبوه و به هیجان آوردن آنها نبود. بیشتر سخنرانی‌های او در مجلس یا در برابر جمع کوچکی از نخبگان ایراد شده است [۱۶۴]. کمال می‌پنداشت که اصول انقلاب فرانسه را با شرایط ترکیه دمساز کرده است. اما حاصل کار او نوعی «استبداد روشن‌اندیشانه» بود. او در نامه‌ای خصوصی در ۱۹۳۵ اتهام دیکتاتور بودن را رد کرد و نوشت: «من دیکتاتور نیستم. دلم نمی‌خواهد که حکومت قلب‌ها را بشکند بلکه بیشتر مایلم که قلب‌ها را تصاحب کند» [۱۶۵]. اما تصاحب قلب‌ها در کشوری خسته و درمانده، با مردمی که نود درصدشان سواد خواندن و نوشتن نداشتند و به سنت‌های دیرینه و باورهای کهن خود دلبسته بودند، کاری آسان نبود. نمادها و نهادهای

کهن اقتدار چون سلطنت و خلافت از بین رفتند اما مردم آمادهٔ پذیرش نمادها و نهادهای جدید نبودند. مصطفی کمال با روحیهٔ نظامی خود می‌خواست مشکلات سیاسی را نیز با روش‌های نظامی حل کند. او بر آن بود که ترکان فرصت زیادی برای فراگیری تمدن جدید ندارند و باید از مشروعیت سیاسی ناشی از پیروزی در جنگ استقلال برای در هم شکستن نهادهای کهن سود جست.

مصطفی کمال بر آن بود که سیه‌روزی ترکان ریشه در دلبستگی آنان به سنت‌های دیرینه و سخت‌جانی الگوی کهن زندگی و ساماندهی جامعه دارد. بنابراین برای بهروزی ترکان هم عالمی از نو بباید ساخت و هم آدمی. از آنجا که عالم نو درختی است که در غرب بالیده و به بارو‌بر نشسته پس باید مدنیت غربی را کـه جهانشمول است بدون تردید و درنگ پذیرفت. اوپرسید: «کدام ملتی است که جویای دستیابی به تمدن باشد و غرب را [چون الگو] برنگزینند؟» درآغاز سال ۱۹۲۳، کمال در جمع یارانش گفت:

همهٔ اصلاحاتی که از زمان سلیم سوم تاکنون انجام شده به سبب قدرت تعصبات دینی به جایی نرسیده است. درحال حاضر، افق تازه‌ای پیش روی ما باز شده است. در جنگ پیروز شده‌ایم، [پیمان] صلح نیز امضا خواهد شد. اگر به سوی غرب نرویم و پیشرفت‌های آنها را نپذیریم، ملت ما سیمای قدیم و نهادهای کهنهٔ خود را بازخواهد یافت و ناگزیر خواهیم شد جنگ‌های رهایی‌بخش جدیدی به راه اندازیم. تلاش‌های ما و خون سربازانی که در جبهه‌ها بر زمین ریخته همه به هدر خواهد رفت. فقط با پشتیبانی شما می‌توان از چنین امری جلوگیری کرد. اگـر همانند دورهٔ تلاش برای رهایی میهن به من کمک کنید که ملت را از چنگ نادانی و تعصب دینی برهانم، این ملت بار دیگر توانایی بی‌پایان خود را برای بقا نشان خواهد داد.[۱۶۶]

به گمان مصطفی کمال ارجمندترین و بزرگترین دستاورد تمدن غرب راندن دین و نهادهای دینی از پهنهٔ زندگی عمومی و تبدیل آن به امری خصوصی و وجدانی است. براساس چنین رهیافتی نخستین گام جمهوری نوپا برانداختن نهادهای کهن ساماندهی جامعه و قدرت بود.

مصطفی کمال برخلاف اندرز حکیمانهٔ «با دوستان مروت، با دشمنان مدارا» اهل مدارا، بویژه با دشمنان، نبود. دوستان را نیز به سختی تحمل می‌کرد. او بروشنی هشدار می‌داد که «همهٔ کسانی را که بکوشند سد راه من شوند با بیرحمی درهم می‌شکنم. من و رفقای همراهم، اگر لازم باشد، جان خود را در راه پیروزی این هدف فدا خواهیم کرد» [۱۶۷]. کمال همانند فرماندهان نظامی که پیوسته با سپاهیان خود به این سو و آن سو می‌روند قرار و آرام نداشت. او برخلاف پادشاهان عثمانی که استانبول را ترک نمی‌کردند هرگز مدتی طولانی در آنکارا نمی‌ماند و پیوسته با قطار به گوشه و کنار آناتولی سفر می‌کرد. در ۱۹۲۴، ظرف ۴۹ روز سه هزار کیلومتر را از این سو به آن سوی ترکیه درنوردید [۱۶۸]. گاه چهار ماه از پایتخت دور بود، اما این دوری مشکلی در ادارهٔ امور پدید نمی‌آورد زیرا امور کشور را نه در دفتر ریاست جمهوری بلکه در جریان باده‌گساری‌های شبانه با یاران نزدیک خود حل و فصل می‌کرد. امور جاری کشور را نیز عصمت اینونو، نخست‌وزیر، می‌گرداند. سرانجام اینونو نیز از این روش خسته شد و در ۱۹۳۷ در مجادله‌ای لفظی به کمال گفت کشور را در کنار «مشتی باده‌خوار» نمی‌توان اداره کرد. در میانهٔ دههٔ ۱۹۳۰ مصطفی کمال که دوستان دیرین خود را از دست داده بود، دلزده از ادارهٔ امور کشور، بیشتر به بررسی مسائل تاریخی و زبان‌شناختی می‌پرداخت. [۱۶۹]

مصطفی کمال، به رغم گردن‌فرازی و مصالحه‌ناپذیری، سیاستمداری واقع‌بین بود و پیش از تصمیم‌گیری تناسب نیروها را می‌سنجید و مخالف آشتی‌ناپذیری‌های احساساتی بود. در ۱۹۲۶، برای حفظ روابط خود با

انگلستان از دعاوی ترکیه بر موصل صرف نظر کرد. در ۱۹۳۰، هفت سال پس از پایان جنگی خونین با یونانیان از ونیزلوس[1]، نخست‌وزیر یونان، چون دوستی صمیمی استقبال کرد. روابط دو رهبر چنان گرم بود که ونیزلوس در ۱۹۳۲ خواستار اهدای جایزهٔ صلح نوبل به مصطفی کمال شد. [۱۷۰]

به هنگام مرگ مصطفی کمال (۱۱ نوامبر ۱۹۳۸) به نظر می‌آمد که حکومت آنکارا در مبارزه با نهادهای دینی پیروز شده است و مقاومت فعالی در برابر ارادهٔ دولت دیده نمی‌شد، اما در شهرها و بویژه در روستاها نوعی مقاومت کور و خاموش در برابر نوآوری‌های جمهوری ادامه داشت. دهقانان آناتولی پا به محاکم دادگستری نمی‌گذاشتند، در شهرداری‌ها ازدواج نمی‌کردند و همهٔ تلاش خود را به کار می‌بستند که کودکانشان در مدرسه‌های دولتی تحصیل نکنند. به رغم تلاش‌های گسترده حکومت در پهنهٔ آموزش، در ۱۹۴۵ فقط ۲۹ درصد کودکان بالای شش سال سواد خواندن و نوشتن داشتند. این رقم در شرق و جنوب شرقی ترکیه که ساختاری عشایری داشت از این هم کمتر بود [۱۷۱]. درعوض در روستاها و شهرها مکاتب قرآنی به‌طور پنهانی فعالیت داشتند. در ترکیه دیگر کسی فینه و عمامه به سر نمی‌گذاشت اما دهقانان به‌جای کلاه رسمی نوعی کاسکت به سر گذاشتند. عامهٔ مردم همچنان به سنت‌ها و آیین‌های گذشته دلبسته بودند. مغاکی ژرف اقلیت فرهیخته و نوگرایی را که مصدر امور کشور بود از تودهٔ انبوه مردم جدا می‌کرد و گفتگوی میان این دو گروه که به دو جهان و دو روزگار متفاوت تعلق داشتند از مقولهٔ گفتگوی ناشنوایان بود.

دشمن‌خویی دهقانان و قشرهای فرودست جامعه در قبال نوآوری‌های حکومت فقط بازتاب رخوت فکری و دیرجنبی آنان نبود، بلکه ریشه در

---

1. Venizlos

این واقعیت نیز داشت که مصطفی کمال می‌خواست ساختار ذهنی گروه‌های وسیعی از مردم را دگرگون سازد بی‌آنکه وضعیت عینی و مادی زندگی آنان را بهبود اساسی بخشد یا برای آنها در فرایند نوسازی جامعه حق اظهارنظر قائل شود. استقرار دولت مرکزی نیرومند در ترکیه میانجی‌های سنتی تنظیم رابطهٔ حکومت‌کننده ـ حکومت‌شونده را از بین برد اما میانجی‌های مدرن تنظیم رابطهٔ دولت ـ شهروند را جایگزین آنها نساخت. بدین ترتیب بر تازیانهٔ ارباب سرنیزهٔ ژاندارم هم افزوده شد. سرکشی در برابر خودسری‌های حکومت شکل طرد اصلاحات، پناه بردن به گذشته و سنت‌پرستی پیدا کرد.

فصل ششم

دموکراسی پرتلاطم: ۱۹۸۰-۱۹۳۸

مصطفی کمال در ۱۱ نوامبر ۱۹۳۸ در سن پنجاه و هفت‌سالگی از نارسایی کبد [۱] درگذشت و عصمت اینونو، بدون اینکه با مخالفت جدی در رهبری حزب جمهوری‌خواه خلق روبه‌رو شود، به جانشینی او برگزیده شد. اینونو یک سال قبل به دنبال مجادلهٔ لفظی تندی با کمال از نخست‌وزیری استعفا داده بود و جلال بایار، مخالف سرسخت سیاست‌های اقتصادی دولت‌سالارانه، جانشین او شده بود. اما بایار نه در ارتش نفوذ داشت و نه به پشتیبانی کمالیست‌های کهن‌کیش دلگرم بود. گروهی ادعا کردند که مصطفی کمال در وصیتنامه‌ای مارشال فوزی چخماق، رئیس ستاد ارتش، را به جانشینی خود برگزیده است، اما مجلس بزرگ ملی در ۱۱ نوامبر ۱۹۳۸ به اتفاق آرا عصمت اینونو، یار دیرین و مورد اعتماد کمال، را به ریاست جمهوری برگزید [۲]. حزب و دولت کارزار گسترده‌ای را در بزرگداشت نقش اینونو در جنگ استقلال آغاز کردند، او را رهبر ملی، صدر دائم حزب و بنیانگذار راستین نهادهای دورهٔ جمهوری خواندند و به کیش شخصیت مصطفی کمال کیش شخصیت اینونو را نیز افزودند.

اینونو در شرایط بسیار دشواری زمام امور کشور را به دست گرفت. به رغم تثبیت و تحکیم جمهوری در ترکیه بنیادهای مشروعیت رژیم سخت آسیب دیده بود. ممنوعیت فعالیت طریقت‌ها، رواج راه و

رسم‌های غربی، تلاش برای تحمیل کلاه و تغییر ظاهر ترکان بیزاری ژرفی در میان قشرهای سنتی و بویژه روستاییان برانگیخته بود. با وجود گسترش شهرنشینی و توسعهٔ صنایع، روستاییان ۷۵ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند [۳]. به رغم توزیع بخشی از زمین‌های وقفی و دولتی، ساختار نظام زمینداری دگرگون نشده و خدمات رفاهی، آموزشی و بهداشتی به روستاها نرسیده بود. در ۱۹۳۸، فقط یک هشتم روستاهای ترکیه مدرسهٔ ابتدایی داشتند [۴]. حتی سی سال پس از استقرار جمهوری در ترکیه، یعنی در ۱۹۵۳، فقط یک درصد از چهل هزار روستای ترکیه به شبکهٔ سراسری برق کشور وصل شده بود [۵]. در شهرها وضع چندان بهتر نبود. اقتصاد ترکیه گرفتار رکود بود و تشویق «بورژوازی ملی» از طریق سرمایه‌گذاری‌ها و تقسیم کمک‌های دولتی بین شماری از یاران مصطفی کمال و گروه کوچکی از سرمایه‌داران نتایج مورد نظر را به بار نیاورده بود. در عرصهٔ جهانی نیز با افزایش تنش میان قدرت‌های بزرگ روز به روز خطر جنگ بیشتر می‌شد. آلمان نازی به تلاش همه‌جانبه‌ای برای جلب همکاری ترکیه دست زد. اما این تلاش‌ها به سبب احتیاط اینونو نتایج مورد نظر را به بار نیاورد. هیتلر به فرماندهان نظامی خود گفته بود ترکیه را پس از مرگ آتاتورک مشتی سبک‌مغز ابله اداره می‌کنند. [۶]

۱. گذار به نظام چندحزبی (۱۹۵۰-۱۹۳۸)

اینونو پس از دستیابی به قدرت برای کاهش تنش‌های داخلی با یاران پیشین کمال راه آشتی در پیش گرفت. از ۱۹۲۶ به بعد بیشتر همراهان کمال یا خانه‌نشین شدند یا در مهاجرت به سر می‌بردند. اینونو به مهاجران و حتی به برخی از وابستگان خاندان سلطنتی که به دستور کمال اخراج شده بودند اجازهٔ بازگشت داد. در انتخابات مارس ۱۹۳۹ برخی از کمالیست‌های کهنه‌کار به نمایندگی انتخاب نشدند و از ۴۲۴



جلال بایار

نمایندهٔ مجلس ۱۲۵ نفرشان چهره‌های جدید بودند. بدین ترتیب برخی از یاران و رقبای دیرین کمال چون فتحی اوکیار، کاظم قره بکر، حسین جاهد (یالچین)، علی فؤاد جبه سوی و رفعت بله بار دیگر به مجلس راه یافتند [۷]. در ۲۹ مه ۱۹۳۹، مخالفان در مجلس «گروه مستقل» را ایجاد کردند. دولت همروند با تلاش برای جلب پشتیبانی مخالفان میانه‌رو و یاران اولیهٔ کمال به سرکوب شدید نیروهای چپ و اقلیت‌های قومی-دینی، بویژه یهودیان، روی آورد. قانون مالیات بر دارایی (۱۹۴۲) که هدف اصلی‌اش مصادرهٔ دارایی یهودیان و ارمنیان بود یکی از آشکارترین نمودهای کارزار بر ضد اقلیت‌ها بود. اما این قانون و دولتی شدن بیش از پیش اقتصاد در دورهٔ زمامداری اینونو موجب ناخشنودی بورژوازی ترک شد. [۸]

پس از تصرف آلبانی به دست ارتش ایتالیا، جمهوری ترکیه برای تضمین امنیت خود در مه و ژوئن ۱۹۳۹ با انگلستان و فرانسه موافقت‌نامهٔ دوستی و همکاری متقابل امضا کرد. به موجب این

موافقت‌نامه اسکندرون که از پایان جنگ جهانی اول در اشغال نیروهای فرانسوی بود به ترکیه بازپس داده شد. با شروع جنگ در سپتامبر ۱۹۳۹ ترکیه اعلام بی‌طرفی کرد. در ۱۸ ژوئن ۱۹۴۱، سه روز پیش از حملهٔ آلمان به شوروی، حکومت اینونو پیمان عدم تعرض میان آلمان و ترکیه را امضا کرد. پیشروی سریع نیروهای آلمانی در خاک شوروی رؤیای دیرین پان‌ترکیست‌ها را زنده کرد. آنان بار دیگر به فروپاشی شوروی و رهایی ترکان آسیای میانه و قفقاز دل بستند. مذاکرات محرمانه میان برخی سیاستمداران و نظامیان ترک و آلمانی آغاز شد. اما با شکست ارتش آلمان در استالینگراد دولت ترکیه تغییر موضع داد و، پس از قطع روابط دیپلماتیک خود با آلمان، در ۲۳ فوریهٔ ۱۹۴۵ به این کشور اعلان جنگ داد.

در ۱۹۴۴ دولت تصمیم گرفت فضای سیاسی کشور را کمی باز کند. در مه ۱۹۴۴، احمد امین یالمان در روزنامهٔ وطن مقاله‌ای در انتقاد از سیاست‌های دولت نوشت و برخلاف انتظار همگان روزنامه توقیف نشد[۹]. پس از پایان جنگ جهانی دوم، عصمت اینونو اعلام کرد که دورانی نو فرارسیده است. هدف دولت این بود که، از یک سو، موج ناخشنودی ناشی از دشواری‌های اقتصادی را فرونشاند و، از سوی دیگر، از الگوی حکومت‌های تمامیت‌خواه فاصله بگیرد و همدلی غرب را برای کمک‌های اقتصادی و نظامی به ترکیه جلب کند.

از آنجا که دولت دیگر نمی‌توانست به بهانهٔ شرایط جنگی و دفاع از تمامیت ارضی کشور مخالفان را سرکوب کند، اولین نغمه‌های اعتراض در مجلس بلند شد. در آوریل ۱۹۴۵، روزنامه‌ها اجازه یافتند گزارش مذاکرات مجلس را منتشر کنند. در درون حزب جمهوری‌خواه خلق جناح مخالفی به رهبری جلال بایار، فؤاد کوپرولو، عدنان مندرس و رفیق کورالتان تشکیل شد. اختلافات میان دو جناح به هنگام بحث دربارهٔ بودجه و لایحهٔ اصلاحات ارضی بالا گرفت. حزب جمهوری‌خواه


عدنان مندرس

خلق که سال‌ها از انجام اصلاحات ارضی طفره رفته بود در پایان جنگ تصمیم گرفت با تقسیم زمین‌های وقفی و دولتی و بخشی از اراضی زمینداران بزرگ اصلاحاتی به سود دهقانان بی‌زمین و کم‌زمین انجام دهد. زمینداران بزرگ به رهبری عدنان مندرس، از مالکان بزرگ منطقهٔ آیدین، با این تصمیم به مخالفت برخاستند. مندرس در مجلس اعلام کرد که طرح اصلاحات ارضی از لحاظ اقتصادی زیان‌بخش و از لحاظ سیاسی غیردموکراتیک است زیرا حق مقدس مالکیت را زیر پا می‌گذارد [۱۰]. جناح مخالف حزب جمهوری‌خواه خلق اصول کلی مواضع خود را در قبال دولت و حزب حاکم در متنی اعلام کرد که لایحهٔ چهارنفره نام گرفت. مخالفان در این متن بر آن شدند که دولت باید ۱. بر طبق نص و روح قانون اساسی در تقویت هرچه بیشتر مجلس و افزایش نظارت آن بر دستگاه اجرایی کشور بکوشد و پایه‌های واقعی حاکمیت ملی را پی ریزد؛ ۲. به همهٔ شهروندان امکان بهره‌برداری کامل از حقوق فردی‌شان را مطابق با قانون اساسی اعطا کند؛ ۳. و بالاخره تمام فعالیت‌های حزب جمهوری‌خواه خلق را بر مبنای اصول یادشده استوار سازد.

در اول نوامبر ۱۹۴۵، اینونو اعلام کرد رژیم به یک حزب مخالف نیاز دارد [۱۱]. جمهوری ترکیه می‌خواست چهره‌ای مدرن و دموکراتیک از خود ارائه کند و چاره‌ای جز پذیرش نظام چندحزبی نداشت. البته در آن زمان یکی از کارفرمایان بزرگ استانبول حزبی به نام توسعهٔ ملی تأسیس کرده بود که عملاً در زندگی سیاسی کشور نقشی نداشت. در پایان سال ۱۹۴۵، گروه چهارنفره از حزب جمهوری‌خواه خلق جدا شد و در ۷ ژانویهٔ ۱۹۴۶ حزب دموکرات را تأسیس کرد. حزب دموکرات خواستار برقراری آزادی‌های دینی و سیاسی بود، گسترش بخش خصوصی و اقتصاد غیردولتی را راه درمان اقتصاد بیمار کشور می‌دانست و با کمونیسم‌ستیزی تند و تیزی خواستار نزدیکی هرچه بیشتر به جهان غرب و بویژه ایالات متحد و اتحاد با آن بود. محبوبیت فزایندهٔ این حزب نگرانی رهبران حزب جمهوری‌خواه خلق را برانگیخت. اینونو در پاسخ یکی از رهبران حزب جمهوری‌خواه خلق دربارهٔ خطر گسترش هرج و مرج در کشور گفت:

> اجازه نخواهیم داد. من عصمت انقلابی از قوای ملیه‌ام. ما این دولت را از هیچ درست کردیم. به چند غارتگر اجازه نمی‌دهیم آن را از بین ببرند. این فقط یک تجربه است. اگر نتیجه داد چه بهتر، وگرنه آن را رها می‌کنیم و به نظم قدیم برمی‌گردیم. سپس دوباره امتحان می‌کنیم. [۱۲]

اما برخلاف تصور اینونو این بار اوضاع و احوال کشور با دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تفاوت داشت و او نمی‌توانست همچون مصطفی کمال براحتی به نظم قدیم بازگردد، بدون اینکه با خطر جنگ داخلی یا انزوای بین‌المللی رژیم روبه‌رو شود.

۲. حزب دموکرات و استقرار آزادی‌های دینی

عصمت اینونو تا ۱۹۴۵ سیاست دین‌زدایانهٔ مصطفی کمال را دنبال کرد و

حتی در مواردی بر میزان سختگیری‌ها افزود، اما پس از آغاز فعالیت حزب دموکرات ناگزیر شد در این راه و روش تجدید نظر کند. مسئلهٔ آزادی دین و وجدان و لزوم آموزش‌های دینی در برنامهٔ درسی دبستان‌ها و دبیرستان‌ها بن‌مایهٔ کارزار انتخاباتی حزب دموکرات بود و اینونو مجبور بود برای خنثی کردن حملات دموکرات‌ها به اهل دین و طریقت امتیازهایی بدهد. در ۱۹۴۵ تعلیمات دینی به صورت درس اختیاری به برنامهٔ درسی دبستان‌ها افزوده شد و دانشکدهٔ الهیات آنکارا آغاز به کار کرد. در ۱۹۴۸ سفر حج آزاد شد و دوره‌های تربیت امام بار دیگر فعالیت خود را از سر گرفتند. در آستانهٔ انتخابات سال ۱۹۵۰، دولت تصمیم گرفت بیست تکیه و مقبره، از جمله مقبرهٔ حاجی بایرام در آنکارا، را مرمت کند و ممنوعیت فعالیت برخی از آنها را نیز نادیده بگیرد.[۱۳]

به رغم همهٔ این واپس‌نشینی‌ها، حزب جمهوری‌خواه خلق در نخستین انتخابات آزاد ترکیه در ۱۴ مه ۱۹۵۰ به‌سختی شکست خورد و حزب دموکرات ۸۶ درصد کرسی‌های مجلس را از آن خود ساخت. ۴۰۸ نماینده از حزب دموکرات، ۶۹ نماینده از حزب جمهوری‌خواه خلق و یک نماینده از حزب ملت به مجلس راه یافتند[۱۴]. برنامهٔ حزب دموکرات لیبرالیسم اقتصادی، محافظه‌کاری اجتماعی، دین‌پروری و کمونیسم‌ستیزی بود. ترکیب اجتماعی حزب ائتلاف ناهمگونی از زمینداران بزرگ، پیشه‌وران، تجار شهرستانی و عناصر سنت‌گرای مناطق مرکزی آناتولی بود. جناح تندرو حزب خواستار لغو اصلاحات دورهٔ مصطفی کمال شد. در ۱۹۵۲، در کنگرهٔ حزب گروهی خواستار اخراج زنان کارمند دولت، ممنوعیت فعالیت فراماسون‌ها، بازگشت به الفبای عربی و آزادی فینه و حجاب شدند، اما هیچ‌یک از این پیشنهادها به تصویب کنگره نرسید.[۱۵]

روی کار آمدن دموکرات‌ها به معنی پیروزی محافل محافظه‌کار و دیندار شهرستانی بر نخبگان اداری و نظامی کمالیست ساکن آنکارا، استانبول و

ازمیر بود. این پیروزی چرخشی کامل در مناسبات دین و دولت در ترکیه پدید آورد. یکی از نخستین تصمیمات دموکرات‌ها در ژوئن ۱۹۵۰ اذان گفتن و نماز خواندن به زبان عربی بود. در این دوره برای نخستین بار از رادیوِ ترکیه نوای قرآن و برنامه‌های دینی پخش شد. جلال بایار که پس از پیروزی حزب دموکرات به جای اینونو به ریاست جمهوری رسید و عدنان مندرس، نخست‌وزیر جدید، بر آن بودند که اسلام سلاح نیرومندی برای مبارزه با گرایش‌های چپ است و باید به یاری آن از رواج مارکسیسم در بین جوانان جلوگیری کرد. دگرگون‌سازی نظام آموزشی ترکیه در سرلوحهٔ برنامه‌های حزب دموکرات قرار داشت. پیش از روی کارآمدن دموکرات‌ها، تعلیمات دینی در دبستان‌ها به صورت درس اختیاری تدریس می‌شد. دموکرات‌ها از خانواده‌ها خواستند که در صورتی که مایل به شرکت فرزندانشان در کلاس‌های تعلیمات دینی نیستند تصمیم خود را به‌طور کتبی اعلام کنند. ترس از انگشت‌نما شدن باعث شد که حضور در این کلاس عملاً اجباری شود. از ۱۹۵۶ به بعد تعلیمات دینی و اخلاق به عنوان درس اختیاری به برنامهٔ درسی دبیرستان‌ها نیز افزوده شد. لازم به یادآوری است که کتاب‌های تعلیمات دینی این دوره در چارچوب بینش کمالیست‌ها تدوین شده بود و به آموزش اصول دین و فرایض آن محدود می‌شد. در این درس‌ها به جنبه‌های عملی و مفید دین، نقش آن در زندگی شخصی و جمعی و سهم بزرگ ترکان در رواج اسلام پرداخته می‌شد و معلمان حق ورود به مباحث متافیزیک و بحث دربارهٔ مرگ، بهشت و دوزخ را نداشتند.[۱۶]

بازگشت آموزش‌های دینی به برنامهٔ درسی مدارس از دو سو مورد انتقاد قرار گرفت. کمالیست‌های تندرو معتقد بودند که آموزش دین در کشوری که بر مبنای اصل جدایی دین و دولت اداره می‌شود از وظایف دولت نیست و بودجهٔ دولت را نباید صرف آموزش‌های دینی کرد. محافل سنت‌گرا نه با محتوای کتاب‌های درسی دینی موافق بودند و نه

معلمان دولت لائیک را برای تدریس دین صاحب صلاحیت می‌دانستند. بدین ترتیب، بار دیگر مسئلهٔ تربیت معلمان تعلیمات دینی مطرح شد [۱۷]. دموکرات‌ها حاضر نبودند آموزش دین را به علمای بازمانده از دورهٔ عثمانی یا مشایخ تربیت‌شده در مکاتب مخفی قرآنی بسپارند. از همین رو، مدارس امام-خطیب و دانشکدهٔ الهیات آنکارا را بازگشودند. وظیفهٔ این مدارس در آغاز تربیت امام برای مساجد و معلم تعلیمات دینی برای مدارس بود، اما پس از مدتی آموزش‌های عمومی نیز به برنامهٔ درسی این مدارس افزوده شد و اندک اندک خانواده‌های دینداری که مایل بودند فرزندانشان از تربیت دینی کاملی برخوردار شوند به این مدارس روی آوردند. دولت فقط حقوق معلمان این مدارس را می‌پرداخت و بقیهٔ بودجهٔ آنها را خانواده‌ها، انجمن‌ها و جماعت‌های دین‌پرور و موقوفه‌ها تأمین می‌کردند. از همین رو کمالیست‌ها این مدارس را مرکز تربیت دشمنان جمهوری و میراث مصطفی کمال خواندند. بازگشایی دانشکدهٔ الهیات آنکارا که به همراه دانشکدهٔ الهیات ارزروم تا سال ۱۹۸۰ یگانه مراکز آموزش عالی دینی بودند بحث و جدل‌های فراوان برانگیخت. جناح میانه‌رو عقیده داشت مداخله نکردن دولت در زمینهٔ آموزش‌های دینی به معنی بازگذاشتن دست اسلام‌گرایان و تسلط آنها بر محیط‌های آموزشی دینی است. محافل اسلام‌گرا با الهیات دولتی که در این دانشکده تدریس می‌شد مخالف بودند و دانشکدهٔ الهیات آنکارا را دانشکدهٔ خدانشناسی می‌نامیدند [۱۸]. از همین رو گروهی از دانش‌آموختگان مدارس امام-خطیب برای تکمیل تحصیلات خود به کشورهای عربی و بویژه مصر رفتند و در آنجا تحت تأثیر اندیشه‌های اخوان المسلمین قرار گرفتند. در سال ۱۹۵۲، بیش از شصت دانشجوی ترک در مدرسه‌های دینی قاهره درس می‌خواندند [۱۹]. به رغم نظارت بر فعالیت مدارس دینی، طریقت‌ها و جماعت‌هایی چون نقشبندیان، نورجویان و سلیمانیان به این مدارس نفوذ کردند.

برقراری آزادی‌های دینی در ترکیه پیامدهای متناقضی داشت. این آزادی‌ها از سویی موجب رونق کار اهل دین و طریقت شدند و، از سوی دیگر، به جا افتادن نهادهای نو و غیردینی یاری رساندند و سبب شدند که گروه وسیعی از مردم ترکیه با این نهادها آشتی کنند. با ورود تعلیمات دینی به برنامهٔ درسی دبستان‌ها و دبیرستان‌ها بدبینی عامهٔ مردم به مدرسه‌های دولتی، که تا آن زمان «لانهٔ کفر» تلقی می‌شدند، کاهش یافت و شمار دانش‌آموزان به طرز چشمگیری فزونی گرفت. پس از بازگشت دین به پهنهٔ زندگی اجتماعی و فرهنگی ترکیه، «مدیریت امور دینی» (دیانت) به وزارتخانه تبدیل شد و دامنهٔ اختیارات و بودجهٔ آن افزایش یافت. وزارتخانهٔ امور دینی بر فعالیت فرقه‌ها و طریقت‌های اسلامی و همچنین هیئت‌های مبلغان غیرمسلمان بویژه فرقهٔ شاهدان یهوه نظارت داشت، با انتشار کتاب و نشریه اسلام‌پروری می‌کرد، ورود کتاب‌های دینی چاپ خارج و ترجمه و انتشار آنها را زیر نظر داشت، سفر حج را سازماندهی می‌کرد و مروّج اخلاق و ارزش‌های اسلامی بود. این وزارتخانه به سبب سرشت دولتی خود حق اظهار نظر دربارهٔ بحث‌های کلامی و ورود به حوزهٔ الهیات اسلامی را نداشت.[۲۰]

۳. کشورداری دموکرات‌ها و کودتای ۱۹۶۰

دورهٔ ده‌سالهٔ حکومت دموکرات‌ها را می‌توان به دو مرحلهٔ پنج‌ساله تقسیم کرد. پایان حکومت تک‌حزبی شوروشوق فراوان برانگیخت. دموکرات‌ها برای تحقق وعده‌های خود مبنی بر تجدد و رفاه تلاش می‌کردند که راه و رسم کشورداری را دگرگون کنند و برای قشرهای وسیعی از مردم رفاه مادی به ارمغان بیاورند. شعار دموکرات‌ها تبدیل ترکیه به «امریکای کوچک» و «یک میلیونر در هر محله» بود[۲۱]. روشنفکران و دانشگاهیان که از اندیشه‌های داهیانهٔ رهبر جاودانه به جان آمده بودند به امید گشایش فضای فرهنگی و سیاسی کشور از

حکومت دموکرات‌ها استقبال کردند. رونق اقتصاد جهانی در آغاز ۱۹۵۰، کمک‌های گستردهٔ مالی و نظامی ایالات متحد به ترکیه، سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌ها و مکانیزه کردن کشاورزی جنب و جوشی در اقتصاد راکد کشور پدید آورد. بانک کشاورزی با اعطای وام و کمک‌های مالی به مالکان و دهقانانِ صاحب املاک بزرگ مکانیزه، آنان را به پشتیبانان بی چون و چرای حزب دموکرات تبدیل کرد.

حزب دموکرات در انتخابات سال ۱۹۵۴ با بیش از ۵۷ درصد آرا و ۴۹۰ نماینده پیروز شد. حزب جمهوری‌خواه خلق ۳۵ درصد آرا و ۳۰ نماینده و گروه مستقل ۱/۵ درصد آرا و ۱۰ نماینده به دست آوردند [۲۲]. دموکرات‌ها که پس از این پیروزی به خود غره شده بودند خیلی زود به شیوهٔ کشورداری مصطفی کمال و ایدهٔ «برای مردم، به رغم مردم» بازگشتند. آنها بر اساس تلقی ویژه‌ای که از دموکراسی داشتند تصور کردند گروهی که اکثریت آرا را به دست آورده است می‌تواند نظر خود را بی هیچ شور و مشورتی به جامعه تحمیل و اقلیت را از حق و حقوق خود محروم کند. دولت مندرس از میانهٔ دههٔ ۱۹۵۰ همراه با افزایش انتقادهای مخالفان و بویژه حزب جمهوری‌خواه خلق به رهبری عصمت اینونو بر سختگیری خود بر مخالفان افزود. مندرس، که از نفوذ اینونو در ارتش می‌هراسید، تصفیهٔ دامنه‌داری را آغاز کرد و افراد مورد اعتماد خود را در مقامات بالای ارتش جای داد. این اقدام سبب ناخشنودی افسران شد. از طرف دیگر در حالی که اقتصاد کشور گرفتار بحرانی شدید بود و قیمت‌ها با شتابی نگران‌کننده افزایش می‌یافت، دولت قادر به افزایش حقوق نظامیان نبود. وضعیت اقتصادیِ رده‌های پایینی و میانی ارتش روز به روز بدتر می‌شد. بسیاری از افسران جوان شکوه می‌کردند که دیگر قادر به ازدواج با دخترانی از طبقهٔ متوسط نیستند [۲۳]. روشنفکران و دانشگاهیان که از اقدامات خودسرانهٔ حکومت، تعطیل روزنامه‌ها، تصفیهٔ دانشگاه‌ها، سرکوب پلیسی نیروهای چپ و دین‌پروری

دموکرات‌ها بیزار بودند به این نتیجه رسیدند که با نهادها و قوانین بازمانده از دورهٔ حکومت تک‌حزبی نمی‌توان به دموکراسی دست یافت. دموکرات‌ها رادیو و تلویزیون دولتی را به افزار تبلیغی خود تبدیل کردند. در سال‌های پایانی نخست‌وزیری مندرس برای نشان دادن گشایش فضای سیاسی کشور تشکیلاتی به نام جبههٔ میهنی به وجود آمد. رادیو هر روز نام کسانی را اعلام می‌کرد که به این جبهه پیوسته بودند. مردم چنان از این آوازه‌گری‌ها به تنگ آمدند که در بسیاری از شهرها گروه‌هایی به نام «انجمن کسانی که رادیو گوش نمی‌کنند» تشکیل شد.

دموکرات‌ها تمام توجه خود را صرف توسعهٔ کشاورزی کرده بودند و این سبب شد که اقتصاد ترکیه در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۹۵۰ در پی سقوط بهای فرآورده‌های کشاورزی در بازار جهانی ناگهان زمین‌گیر شود. دولت در یافتن راه چاره در مانده بود. بخشی از بورژوازی تجاری که در سال‌های جنگ جهانی دوم به برکت بازار سیاه، قاچاق و معاملات گوناگون ثروت کلانی انباشته بود به سرمایه‌گذاری در بخش‌های تولیدی روی آورد. از یاد نباید برد که در دههٔ ۱۹۵۰ بحران اقتصادی موج مهاجرت از روستاها به شهرها را شتاب بخشید. این پدیده که در دهه‌های بعد شتاب بیشتری گرفت، از یک سو، نیروی کار آزاد را برای گسترش صنایع فراهم آورد و، از سوی دیگر، به پدیدهٔ «روستایی شدن شهرها» یا به سخن دیگر رواج روحیات و آداب و رسوم سنتی و دینی در شهرها منجر شد. بسیاری از جامعه‌شناسان این پدیده را یکی از زمینه‌های پیدایش و رشد جنبش‌های اسلامی در کشورهای خاورمیانه می‌دانند [۲۴]. در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۵۰ جمعیت شهرنشین ترکیه تقریباً ثابت مانده بود. حال آنکه در فاصلهٔ ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ شمار شهرنشینان از ۲۵ درصد به ۳۱٫۹ درصد کل جمعیت کشور افزایش یافت. [۲۵]

در نیمهٔ دههٔ ۱۹۵۰ مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی چون بحران اقتصاد جهانی و بازتاب آن در ترکیه، جناح‌بندی‌های درونی ارتش،



آلب ارسلان تورکش

ناخشنودی روشنفکران و راه و رسم آمرانهٔ دموکرات‌ها بحران سیاسی ژرفی در کشور پدید آورد. از بازی روزگار، دموکرات‌ها قربانی تضادهایی شدند که خود برانگیخته بودند. گروهی از دموکرات‌ها رهبری حزب را متهم به ضعف در برابر ارتش و کمالیست‌ها می‌کرد و خواستار برانداختن نهادهای لائیک بود. در مقابل، مخالفان لائیکْ حزب را به دشمنی با میراث مصطفی کمال و بنیادهای جمهوری ترکیه متهم می‌کرد. در سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۵۹ تنش در کشور به اوج خود رسید. در ۱۸ آوریل ۱۹۶۰، نمایندگان دموکرات در مجلس کمیسیونی برای بررسی فعالیت‌های مخالفان تشکیل دادند و دولت هرگونه فعالیت سیاسی خارج از مجلس را ممنوع اعلام کرد. حتی روزنامه‌ها از حق پخش اخبار جلسات مجلس محروم شدند. استادان حقوق فعالیت این کمیسیون را مغایر با قانون اساسی دانستند. مندرس گروهی از آنها را بازنشسته یا از کار برکنار کرد. دانشجویان به حمایت از استادان خود برخاستند. مندرس این بار ارتش را برای سرکوب دانشجویان فرستاد و در درگیری‌ها دانشجویی کشته شد. دانشجویان دانشگاه جنگ آنکارا در اعتراض به استفاده از ارتش برای سرکوب دانشجویان در ۲۱ مه ۱۹۶۰

در سکوت کامل دست به تظاهرات زدند. در ۲۵ مه ۱۹۶۰ مندرس اعلام کرد که کمیسیون تحقیق مجلس به‌زودی گزارشی دربارهٔ فعالیت‌های غیرقانونی حزب جمهوری‌خواه خلق و شبکه‌های توطئه بر ضد دولت ارائه خواهد کرد. طرحی برای مصادرهٔ اموال حزب جمهوری‌خواه خلق تهیه شد که بخشی از آن میراث شخصی مصطفی کمال بود.[۲۶]

مردم ترکیه در بامداد ۲۷ مه ۱۹۶۰ با شنیدن صدای سرهنگ آلب‌ارسلان تورکش از رادیو از وقوع کودتا خبردار شدند. کمیتهٔ وحدت ملی به نام دفاع از دستاوردهای مصطفی کمال و جمهوری ترکیه زمام امور را به دست گرفت. عملیات کودتا ساعت سه بامداد آغاز شد و نیروهای مسلح ساختمان‌های دولتی را در آنکارا و استانبول تصرف کردند. رهبران حزب دموکرات، نمایندگان مجلس و وزرا همراه با جلال بایار، رئیس جمهور، و عدنان مندرس، نخست‌وزیر، دستگیر شدند. عدنان مندرس و دو تن از وزیران دولت او چندی بعد به حکم دادگاه اعدام شدند[۲۷]. کودتای ۱۹۶۰ سرآغاز مداخلهٔ فعالانهٔ نظامیان در زندگی سیاسی جمهوری ترکیه بود.

۴. ارتش و سیاست در ترکیه: ۱۹۸۰-۱۹۵۰

در دههٔ ۱۹۵۰ یکپارچگی درونی ارتش به دنبال دگرگونی‌هایی چون استقرار نظام چندحزبی و پیوستن ترکیه به پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) رفته رفته متزلزل شد. بلافاصله پس از پیروزی حزب دموکرات در انتخابات، و در نخستین ماه‌های نخست‌وزیری مندرس، دو رویداد بر رابطهٔ او با ارتش تأثیر گذاشت. در مه ۱۹۵۰ گروهی از افسران ارشد به دیدار اینونو رفتند و آمادگی خود را برای سرنگون کردن دولت اعلام کردند. اینونو که از واکنش مردم نگران بود این پیشنهاد را رد کرد[۲۸]. اندکی بعد چند فروند هواپیمای ارتش از پایگاه هوایی آنکارا بلند شدند و در مسیر پرواز خود به سوی ارزروم بر روی شهرها و روستاها

تراکت‌هایی ریختند که مردم را به یگانگی با عصمت اینونو، «تنها امید ملت» برای سرنگون کردن دموکرات‌ها، فرامی‌خواند [۲۹]. مندرس در واکنش به خطر کودتا دست به پاکسازی در رده‌های بالای ارتش زد. در ۶ ژوئن ۱۹۵۰، رئیس ستاد مشترک، شانزده ژنرال و صد و پنجاه سرهنگ ارتش بازنشسته شدند [۳۰]. مندرس گروهی از ژنرال‌ها از جمله نوری یاموت را که در جنگ کره نام و آوازه‌ای به هم زده بود به حزب دموکرات جلب کرد و چند ژنرال طرفدار حزب را به مقام‌های کلیدی ارتش برگماشت. این اقدامات سبب ناخشنودی نظامیان شد. شماری از افسران که موقعیت خود را در خطر می‌دیدند به همکاری با حزب دموکرات تن در دادند اما بخش بزرگی از آنها به ردهٔ مخالفان دولت پیوستند.

در آغاز روی کار آمدن دموکرات‌ها هزینه‌های نظامی کشور افزایش یافت و از ۲۴۸ میلیون دلار در ۱۹۵۰ به ۳۸۱ میلیون دلار در ۱۹۵۳ رسید [۳۱]. اما مندرس بتدریج برای مقابله با کسری بودجه ناگزیر از کاهش این هزینه‌ها شد. با افزایش تورم، قدرت خرید افسران بشدت کاهش یافت. ژنرال صبری یرمی بش اوغلو می‌نویسد در آن دوره نظامیان مضحکهٔ خاص و عام شده بودند و «نیمروخور» خوانده می‌شدند [۳۲]. در این دوره برای نخستین بار درصد نظامیان در بین نخبگان کاهش یافت. نظامیان احساس کردند که ارتش ارج و اعتبار نهادین و نمادین خود را در جامعه از دست داده است. در دورهٔ سیادت حزب واحد یعنی از ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۶ هفده درصد نمایندگان مجلس و بیست و هشت درصد رهبران سیاسی کشور از نظامیان بودند. در دورهٔ ده‌سالهٔ حکومت دموکرات‌ها این رقم به سه درصد رسید حال آنکه نمایندگان بورژوازی و مالکان بزرگ چهل در صد نخبگان سیاسی کشور را تشکیل می‌دادند [۳۳]. یازده وزیر دفاع ملی دورهٔ حزب واحد همه نظامی بودند اما در دورهٔ حکومت مندرس تنها یک نفر از شش وزیر

دفاع ملی نظامی بود [۳۴]. البته حضور نظامیان در میان نخبگان سیاسی به معنی مداخلهٔ ارتش در سیاست نبود زیرا مصطفی کمال همواره از این ایده دفاع کرده بود که نظامیان نباید در امور سیاسی مداخله کنند و از همین رو افسرانی که می‌خواستند به مقام‌های سیاسی دست یابند از ارتش استعفا می‌دادند یا بازنشسته می‌شدند. طرفه آنکه در دورهٔ دموکرات‌ها، به رغم کاهش حضور نظامیان در مجلس و محافل رسمی، بر میزان مداخلهٔ آنان در امور سیاسی کشور افزوده شد.

در دورهٔ مصطفی کمال اساس جهان‌بینی افسران ناسیونالیسمی تنگ‌نظرانه بود که یکپارچگی ایدئولوژیک ارتش را تأمین می‌کرد. با پیوستن ترکیه به ناتو (۱۹۵۲)، افسران ترک دریافتند که کشورشان یکی از حلقه‌های مهم دفاع از «جهان آزاد» است و کمونیسم‌ستیزی رایج در دورهٔ جنگ سرد به این ناسیونالیسم افزوده شد. تحصیل در مراکز آموزشی غرب سبب شد که افسران ترک بیش از پیش به عقب‌ماندگی کشور خود پی ببرند و در جستجوی راه چاره برآیند. بخش بزرگی از افسران پیشرفت ترکیه و رفاه مردم را در گرو ادغام سریع کشور در «جهان آزاد» و اقتصاد سرمایه‌داری می‌دانستند، اما شماری از آنان وابستگی ترکیه به غرب و سرسپردگی به ایالات متحد را زمینه‌ساز واپسماندگی کشور تلقی می‌کردند. این افسران که پایگاه اصلی‌شان نیروی هوایی ترکیه بود به اندیشه‌های چپ‌گرایانه و ایدهٔ «انقلاب ملی ـ دموکراتیک» (الگوی مصر دورهٔ ناصر) گرایش داشتند.

افسران جوانی که در ایالات متحد و کشورهای غربی درس خوانده بودند خود را از لحاظ دانش نظامی برتر از ژنرال‌هایی می‌دانستند که با تکنیک‌ها و تاکتیک‌های جنگ مدرن آشنایی نداشتند. راست این است که امرای ارتش ترکیه هنوز در حال و هوای جنگ استقلال باقی مانده بودند و به هیچ وجه مایل به میدان دادن به افسران جوان نبودند. بدین ترتیب بخشی از امرای ارتش، نگران از قدرت گرفتن این افسران، به

همکاری با حزب دموکرات تن دادند، حال آنکه افسران جوان به صف مخالفان دولت مندرس پیوستند.

در چنین شرایطی نظامیان مخالف با دولت مندرس سازمان‌های مخفی برای سرنگون ساختن دولت تشکیل دادند. یکی از این سازمان‌ها جمعیت آتاتورکیست‌ها بود که در ۱۹۵۵ به ابتکار سرگرد فاروق گوون تورک و سروان دوندار ایجاد شد و شماری از اعضای آن در سازماندهی کودتای ۲۷ مه ۱۹۶۰ شرکت داشتند[۳۵]. گوون تورک در ۱۹۵۷ به دیدار اینونو رفت اما او از همکاری با طراحان کودتا سر باز زد. وی سپس با ارگین، وزیر دفاع، تماس گرفت که عضو حزب دموکرات بود اما با رهبری حزب اختلاف داشت. گوون تورک در این دیدار پیشنهاد کرد که ارگین رهبری جنبش را به دست گیرد، اما او نیز حاضر به همکاری با آتاتورکیست‌ها نشد. در ۲۶ دسامبر ۱۹۵۷، نُه نفر از رهبران جمعیت آتاتورکیست‌ها و از جمله گوون تورک دستگیر شدند. متهمان، پس از محاکمه در دادگاه ارتش، در ۲۶ مه ۱۹۵۸ تبرئه شدند و افسری که آنها را لو داده بود به جرم تهمت و افترا به دو سال حبس محکوم گشت[۳۶]. با برگماری یکی از ژنرال‌های طرفدار دموکرات‌ها به ریاست ستاد مشترک، فعالیت افسران مخالف شدت گرفت. در ۱۴ آوریل ۱۹۶۰، چهارده ژنرال و دریاسالار بازنشسته به دیدار اینونو رفتند. دموکرات‌ها در واکنش به شایعهٔ کودتا کمیسیون تحقیق مجلس را مأمور رسیدگی به فعالیت‌های حزب جمهوری‌خواه خلق کردند. خودداری برخی واحدهای ارتش از سرکوب شورش‌های دانشجویی نشان داد که دولت کنترل خود را بر ارتش از دست داده است. اعلام وضعیت فوق‌العاده در آنکارا و استانبول (۲۹ آوریل ۱۹۶۰) و دستگیری سه افسر به جرم پخش تراکت‌های ضد دولتی بر اقتدار از دست رفتهٔ دولت نیفزود. در ۱۵ مه ۱۹۶۰ هنگامی که هواپیمای مندرس در پایگاه هوایی اسکی شهر به زمین نشست گروهی از افسران نیروی هوایی به جای ادای احترام رسمی به

نخست‌وزیر به او پشت کردند[۳۷]. در بامداد ۲۷ مه ۱۹۶۰ رادیو آنکارا اعلام کرد:

هموطنان شریف! نیروهای مسلح ترکیه با توجه به بحرانی که دموکراسی ما را تهدید می‌کند و رویدادهای غم‌انگیز روزهای اخیر و به‌منظور جلوگیری از جنگ برادرکشی ادارهٔ امور کشور را به دست گرفته است ... و فقط تا زمان برگزاری انتخابات آزاد که در اولین فرصت ممکن و زیر نظارت و ادارهٔ دستگاهی فراحزبی برگزار خواهد شد کشور را اداره خواهد کرد.[۳۸]

در این بیانیه تصریح شده بود که ترکیه به تمام تعهدات سیاسی و نظامی خود در ناتو و سنتو و شعار آتاتورک یعنی «صلح در کشور، صلح در جهان» پایبند است. کودتاگران بدون خونریزی و درگیری زمام امور را به دست گرفتند. بخش بزرگی از روشنفکران و دانشگاهیان، قشرهای میانی و مرفه شهرنشین و صاحبان صنایع و کارآفرینان بویژه در آنکارا و استانبول با شور و شعف از پیروزی کودتا استقبال کردند. در روستاها و شهرهای کوچک، که محبوبیت مندرس کاهش نیافته بود، مردم برای کودتاگران نه جشن و سروری برپا کردند و نه در برابر آنان مقاومت کردند.

کمیتهٔ وحدت ملی که ادارهٔ کشور را به دست گرفت سی‌وهشت عضو داشت که عمدتاً سرهنگ و سرگرد بودند. ریاست کمیته را یکی از افسران خوشنام ارتش به نام ژنرال جمال گورسل (۱۹۶۶ـ۱۸۹۴) بر عهده داشت. گورسل چند روز پیش از کودتا محل کار خود را ترک کرده و به ازمیر رفته بود و در نامه‌ای سرگشاده به وزیر دفاع از کشورداری دموکرات‌ها انتقاد کرده بود. او در عملیات کودتا مداخله‌ای نداشت و پس از پیروزی کودتا با هواپیما به آنکارا آمد و به ریاست دولت، نخست‌وزیری و فرماندهی کل قوا برگزیده شد[۳۹]. اما عضو قدرتمند کمیته در نخستین هفته‌های پیروزی کودتا سرهنگ آلب‌ارسلان تورکش

بود [۴۰]. کمیتهٔ وحدت ملی برخلاف نامش از همان آغاز به دو جناح تقسیم شد. یک گروه چهارده‌نفرهٔ تندرو که تورکش برجسته‌ترین چهرهٔ آن بود با انتقال سریع قدرت به غیرنظامیان مخالف بود. اعضای این گروه که بیشتر از راست‌گرایان افراطی بودند سیاستمداران ترک را فاسد می‌دانستند و می‌گفتند نظام چندحزبی و رقابت انتخاباتی برای کشور عقب‌مانده‌ای چون ترکیه مناسب نیست و برای انجام اصلاحات بنیادی بهتر است قدرت در دست ارتش متمرکز باشد. گروه دیگر میانه‌روانی بودند که خواستار انتقال سریع قدرت به غیرنظامیان و تدوین قانون اساسی جدید بودند.

جناح تندرو پاکسازی وسیع در ارتش را آغاز کرد و در اوت ۱۹۶۰ دویست‌وسی‌وپنج ژنرال از دویست و شصت ژنرال ارتش ترکیه را به همراه پنج هزار سرهنگ و سرگرد یک‌جا بازنشسته کرد [۴۱]. در اکتبر نوبت دانشگاه‌ها فرارسید و یکصدوچهل‌وهفت استاد و مدرس دانشگاه بازنشسته یا اخراج شدند. این گروه برای تأمین سیادت تام و تمام خود بر زندگی اجتماعی و فرهنگی کشور پیشنهاد کرد وزارتخانه‌های آموزش و پرورش، امور دینی و اوقاف و سازمان رادیو و تلویزیون در هم ادغام شوند [۴۲]. این پیشنهاد ناخشنودی سیاستمداران و روشنفکران را برانگیخت و جناح میانه‌رو کمیتهٔ وحدت ملی دریافت اگر در برابر زیاده‌خواهی تندروان مقاومت نکند رشتهٔ امور از دست می‌رود. ژنرال جمال گورسل در ۱۳ نوامبر ۱۹۶۰ کمیتهٔ وحدت ملی را منحل و کمیتهٔ جدیدی به جای آن تشکیل داد. چهارده عضو تندرو کمیته از ارتش بازنشسته شدند و اغلب با سِمت وابستهٔ نظامی به مأموریت‌های خارج از کشور فرستاده شدند.

جناح میانه‌رو طرح و برنامهٔ مشخصی نداشت و از پیشنهادهای حقوقدانان پیروی می‌کرد. یکی از فرماندهان ارتش گفته بود: « ارتش با مداخلهٔ خود در ۲۷ مه ۱۹۶۰ به موفقیت کامل دست یافت، بدون آنکه

بداند روز ۲۸ مه ۱۹۶۰ چه باید کرد» [۴۳]. اندک زمانی پس از پیروزی کودتا پنج تن از استادان حقوق دانشگاه استانبول به درخواست کمیتهٔ وحدت ملی کمیسیون تدوین قانون اساسی را در آنکارا تشکیل دادند. قرار بود قانون اساسی جدید ظرف یک ماه تدوین شود و زمینهٔ انتقال قدرت به غیرنظامیان را فراهم آورد. اما این کمیسیون نیز به دو جناح تقسیم شد. جناح اول به رهبری صدیق سامی اونار، رئیس دانشگاه استانبول، به سیاستمداران بی‌اعتماد بود و در قانون اساسی جدید محدودیت‌های زیادی برای فعالیت‌های حزبی در نظر گرفته بود، حال آنکه جناح دیگر (طارق ظفر تونایا و عصمت گیریتلی) طرفدار نظام چندحزبی و باز گذاشتن دست احزاب بود. در سپتامبر ۱۹۶۰ اونار موفق شد دو عضو مخالف را کنار بگذارد و پیش‌نویس قانون اساسی را به کمیتهٔ وحدت ملی ارائه کند. گروهی از استادان حقوق دانشگاه آنکارا نیز همزمان با استادان دانشگاه استانبول بر روی پیش‌نویس دیگری کار می‌کردند. آنان عقیده داشتند قانون اساسی باید در مجلس مؤسسان به بحث گذاشته شود و فقط پس از تصویب این مجلس رسمیت پیدا کند. کمیتهٔ وحدت ملی نظر این گروه را پذیرفت و مجلس مؤسسان در ژانویهٔ ۱۹۶۱ با ۲۷۲ نماینده تشکیل شد. متن نهایی قانون اساسی را کمیته‌ای بیست نفره به سرپرستی انورضیا کارال و تورخان فیضی اوغلو، دو استاد بلندآوازهٔ دانشگاه، تدوین کرد [۴۴]. قانون اساسی جدید در همه‌پرسی ۹ ژوئیهٔ ۱۹۶۱ به تصویب ۶۱ درصد رأی‌دهندگان رسید و جایگزین قانون اساسی ۱۹۲۴ شد. رژیمی را که پس از این قانون اساسی بر سر کار آمد جمهوری دوم ترکیه می‌نامند.

قانون اساسی جدید دو ویژگی مهم داشت. این قانون، از یک سو، دامنهٔ آزادی‌های سیاسی و حقوق اجتماعی مردم ترکیه را افزایش داد و، از سوی دیگر، نقش ارتش را در نظام سیاسی نهادینه ساخت [۴۵]. دغدغهٔ اصلی تدوین‌کنندگان قانون اساسی با توجه به تجربهٔ حکومت تک‌حزبی

و زیاده‌روی‌های حزب دموکرات جلوگیری از انحصار قدرت در دست یک حزب بود. در ساختار جدید حکومت اهرم‌های بازدارنده و متعادل‌کننده‌ای چون مجلس سنا و دادگاه قانون اساسی پیش‌بینی شد و شیوهٔ توزیع کرسی‌های نمایندگی تغییر کرد. تا آن زمان، تمام کرسی‌های هر حوزه به حزبی واگذار می‌شد که اکثریت را به‌دست آورده بود. بر اساس قانون جدید هر حزب متناسب با درصد آرای خود در هر حوزه نمایندگانی به مجلس می‌فرستاد. این شیوهٔ توزیع به همهٔ نیروهای سیاسی کشور امکان داد در مجلس نماینده داشته باشند، اما در نهایت تشکیل کابینه‌های پایدار را ناممکن ساخت[۴۶]. پراکندگی آرا به اندازه‌ای بود که هیچ حزبی به تنهایی اکثریت نداشت و ناگزیر بود با یک یا چند حزب دیگر ائتلاف کند. ائتلاف‌ها چند ماهی بیشتر دوام نمی‌آورد و نوعی داد و ستد دائم برای تقسیم قدرت میان احزابْ زندگی سیاسی کشور را فلج می‌کرد. بویژه آنکه پس از اعلام آزادی فعالیت احزاب، بجز حزب جمهوری‌خواه خلق، دوازده حزب جدید تشکیل شد. در فوریهٔ ۱۹۶۱ به جای حزب دموکرات که پس از کودتا منحل شده بود حزب عدالت به رهبری ژنرال بازنشسته گوموش پالا آغاز به کار کرد. در ۱۹۶۴ رهبری حزب به دست مهندسی به نام سلیمان دمیرل (۱۹۲۴) افتاد که از خانواده‌ای تهیدست برخاسته و مردی خودساخته بود[۴۷]. حزب عدالت در ۱۹۶۵ پس از سقوط کابینهٔ اینونو زمام امور را به‌دست گرفت و تا ۱۹۸۰ که به دست نظامیان منحل شد همواره جدی‌ترین رقیب حزب جمهوری‌خواه خلق بود. در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ سلیمان دمیرل و بولنت اجویت به تناوب به نخست‌وزیری می‌رسیدند. در این سال‌ها فعالیت حزب کمونیست ترکیه ممنوع بود اما در فوریهٔ ۱۹۶۱ دوازده تن از فعالان سندیکاهای کارگری استانبول حزب کارگر ترکیه را تشکیل دادند. یک سال بعد محمدعلی آیبار (۱۹۹۵-۱۹۱۰)، روشنفکر سوسیالیست و مدرس پیشین حقوق بین‌الملل، به رهبری حزب برگزیده

شد. بسیاری از روشنفکران چپ‌گرا و کادرهای حزب کمونیست به این حزب پیوستند. حزب کارگر ترکیه در انتخابات ۱۹۶۵ با کسب سه درصد آرا چهارده نماینده به مجلس فرستاد[۴۸]. این حزب در دهۀ ۱۹۶۰ به همراه کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری انقلابی (دیسک)[۴۹] در سازماندهی جنبش‌های اعتراضی بر ضد کابینه‌های ائتلافی راست و چپ میانه (حزب عدالت و حزب جمهوری‌خواه خلق) و سیاست‌های سندیکای نیرومند کارفرمایان ترکیه نقش مهمی بازی کرد. فعالیت این حزب را در ۱۹۷۱ نظامیان ممنوع کردند.

بنیاد حقوقی نقش ارتش در ساختار سیاسی ترکیه مادۀ سوم قانون اساسی ۱۹۶۱ است. بر اساس این ماده شورایی به نام شورای امنیت ملی تشکیل شد که طی یک دورۀ چهل‌ساله نهاد نیرومند تصمیم‌های سیاسی در ترکیه بود و «دولت پنهان» یا «دولت ژرف» نام گرفت. ریاست شورا را رئیس جمهور و در غیاب او نخست‌وزیر بر عهده داشت و دیگر اعضای شورا عبارت بودند از وزیر دفاع، وزیر امور خارجه، وزیر کشور، رئیس ستاد مشترک، فرماندهان نیروهای سه‌گانه و ژاندارمری. در این ماده حوزۀ امنیت ملی چنان وسیع تعریف شده بود که ژنرال‌ها عملاً در هر زمینه‌ای می‌توانستند تصمیمات خود را به سیاستمداران تحمیل کنند. در مارس ۱۹۶۲، اختیارات شورای امنیت ملی افزایش یافت.

بدین ترتیب، نظامیان در زندگی سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی کشور اهمیت فوق‌العاده‌ای یافتند. ژنرال‌های بازنشسته به مقام‌های سفارت یا ریاست شرکت‌های بزرگ، کارخانه‌ها و بانک‌ها برگماشته شدند. حقوق و سطح زندگی افسران چنان بهبود یافت که دیگر تورم و مشکلات اقتصادی بر آن تأثیری نداشت. در ژانویۀ ۱۹۶۱، با تأسیس صندوق همبستگی و کمک متقابل نیروهای مسلح (OYAK)، ارتش ترکیه قدم به عرصۀ تجارت و صنعت نهاد. سرمایۀ اولیۀ این تعاونی از حقوق افسران تأمین می‌شد و، در آغاز، فعالیت آن محدود به اعطای وام به نظامیان و


سلیمان دمیرل

ایجاد شبکه‌ای از فروشگاه‌های تعاونی برای خانوادهٔ افسران بود. اندک اندک فعالیت‌های اقتصادی تعاونی ارتش گسترش یافت و با سرمایه‌گذاری در عرصه‌های مختلف از بانک و بیمه گرفته تا صنایع اتومبیل‌سازی، کاغذ و سیمان، حمل و نقل بین‌المللی، سرمایه‌گذاری در بورس سهام، جهانگردی، خانه‌سازی و معاملات املاک این سازمان به مجتمع اقتصادی بزرگی تبدیل شد. گروهی تعاونی ارتش را در کنار بخش خصوصی و بخش دولتی بخش سوم اقتصاد ترکیه نامیده‌اند [۵۰]. بدین ترتیب نقش ارتش از پاسداری تمامیت ارضی کشور به حفظ نظم سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی موجود تبدیل شد. ریشه‌های دو کودتای بعدی در سال‌های ۱۹۷۱ و ۱۹۸۰ را باید در همین نقش جدید ارتش جست.

در مارس ۱۹۶۶، جمال گورسل به سبب بیماری از ریاست جمهوری کناره گرفت و اندکی بعد درگذشت. جودت سونای، رئیس ستاد مشترک، به جای او به ریاست‌جمهوری برگزیده شد و ژنرال جمال تورال، از افسران راستگرای افراطی، به ریاست ستاد رسید. در این دوره گروهی از فرماندهان نظامی که از سیاسی شدن بیش از پیش جوانان، نفوذ اندیشه‌های چپ و احساسات ضدامریکایی در میان آنها و شکل گرفتن جنبش نیرومند کارگری به هراس افتاده بودند همهٔ مشکلات کشور را

ناشی از سرشت آزادمنشانهٔ قانون اساسی ۱۹۶۱ دانستند. دانشگاه‌های ترکیه از میانهٔ دههٔ ۶۰ به بعد ناآرام بودند. دانشجویان ترک با شور و شوق فراوان اخبار جنبش‌های دانشجویی در آلمان و فرانسه را دنبال می‌کردند. رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه در دانشگاه‌های ترکیه بازتاب گسترده‌ای داشت. در ژوئن ۱۹۶۸، به دنبال اعتصاب و تظاهرات وسیع، هشتاد هزار دانشجو نتوانستند امتحانات نیم‌سال دوم را بگذرانند [۵۱]. در ژوئیهٔ ۱۹۶۸، دانشجویان یکی از خوابگاه‌های دانشکدهٔ فنی استانبول به ناوگان ششم امریکا در بسفور حمله کردند و چند ملوان امریکایی را به دریا افکندند. در پی ورود نیروهای ضدشورش به خوابگاهْ دانشجویی کشته شد [۵۲]. در اواخر ۱۹۶۹، دنیز گزمیش، دانشجوی اخراجی دانشکدهٔ حقوق استانبول، و چند تن از یارانش (حسین اینان، جیحان آلب تکین، یوسف اصلان و غیره) ارتش رهایی‌بخش خلق ترکیه را بنیاد گذاشتند و به مبارزهٔ مسلحانه روی آوردند [۵۳]. ژنرال ممدوح تغماچ که در ۱۹۶۹ به ریاست ستاد رسید اعلام کرد که کشور در آستانه فروپاشی است، زیرا «بیداری اجتماعی از رشد اقتصادی جلو افتاده است و باید تدابیر احتیاطی لازم را اتخاذ کرد» [۵۴]. به گمان او، مهمترین وظیفهٔ قوهٔ مجریه در چنان شرایطی انجام اصلاحاتی در قانون اساسی برای محدود کردن آزادی عقیده و عمل شهروندان و در صورت لزوم حذف کامل این آزادی‌ها بود. ژنرال امین آلپاکایا، دبیر شورای امنیت ملی، نیز در ۲۲ فوریهٔ ۱۹۷۱ همداستان با رئیس ستاد اعلام کرد: «برای جلوگیری از رویدادهای ویرانگری که نظم اجتماعی را به خطر می‌اندازند باید خلأ قانونی موجود را پر کرد.» [۵۵]

نیهات اریم، استاد حقوق و از یاران اینونو، بر آن شد که باید قانون اساسی ۱۹۶۱ را «در شالی پیچید و کنار گذاشت» و از همین رو مخالفان او را «تاجر شال» نامیدند. [۵۶]


بولنت اجویت

دو پدیدهٔ دیگر بر نگرانی نظامیان افزود. حزب جمهوری‌خواه خلق که تا آن زمان متحد وفادار ارتش به شمار می‌آمد از ۱۹۶۵ به بعد تحت تأثیر بولنت اجویت [۵۷] به سوسیال دموکراسی گرایش یافت و از حلقهٔ رابط میان ارتش، دولت و مجلس به حزبی با مطالبات اجتماعی ـ اقتصادی و «پشتیبان برخی جنبش‌های اعتراضی» تبدیل شد. نفوذ نیروهای چپ در درون ارتش و کابوس کودتای چپ‌گرایان خواب و آرام از فرماندهان ارتش ربوده بود. دوغان آوجی اوغلو (۱۹۸۳ـ۱۹۲۶)، نظریه‌پرداز چپ‌گرا که از ۱۹۶۱ به بعد هفته‌نامهٔ جهت[1] را منتشر می‌ساخت و اندیشه‌هایش آمیزه‌ای از مارکسیسم، کمالیسم و ناصریسم بود، در میان نظامیان چپ‌گرا طرفداران فراوان پیدا کرد [۵۸]. حتی ژنرال فاروق گورلر، فرمانده نیروی زمینی، و ژنرال محسن باتور، فرمانده نیروی هوایی، با آوجی اوغلو و روشنفکران چپ‌گرا در ارتباط بودند [۵۹]. به ابتکار ژنرال‌های محافظه‌کار تلاش برای شناسایی چپ‌گرایان و پاکسازی ارتش آغاز شد. در اکتبر ۱۹۷۱ چند افسر نیروی دریایی پس از اخراج از ارتش در مصاحبه‌ای اعلام کردند: «از این پس لباس ما لباس کارگران و

1. *Yon*

دهقانان و پادگان ما تمام آناتولی است»[۶۰]. آوجی اوغلو چنان به نفوذ نیروهای چپ در ارتش اطمینان داشت که در سال ۱۹۷۰ در مناظره‌ای با بولنت اجویت، که از خطر مداخلهٔ ارتش و برقراری دیکتاتوری نظامی به سبک یونان ابراز نگرانی می‌کرد، مدعی شد که ارتش ترکیه مثل «ارتش شاه ایران و کشورهای امریکای لاتین» سرسپردهٔ امپریالیسم نیست و همواره در کنار روشنفکران، جوانان و طبقات محروم بوده است.[۶۱]

در آغاز سال ۱۹۷۱ حکومت ائتلافی دمیرل با از دست دادن بخشی از پشتیبانان خود در مجلس عملاً فلج شد. خیابان‌ها و دانشگاه‌ها عرصهٔ برخورد روزمرهٔ دانشجویان چپ‌گرا و راست‌گرا بود. شایع شده بود که نیروهای چپ‌گرای ارتش به فرماندهی ژنرال گورلر و ژنرال باتور آمادهٔ کودتا می‌شوند. در ۹ مارس ۱۹۷۱، باتور و گورلر نُه ژنرال ارتش را به ستاد نیروی هوایی فراخواندند تا دربارهٔ چگونگی به‌دست گرفتن قدرت مذاکره کنند. روز بعد در جلسهٔ شورای عالی فرماندهی ارتش ممدوح تغماچ، رئیس محافظه‌کار ستاد، دو ژنرال چپ‌گرا را متقاعد ساخت که کودتا پیامدی جز درگیری میان واحدهای گوناگون ارتش و برادرکشی ندارد و بهترین راه برای اصلاح وضع کشور سرنگون کردن حکومت دمیرل است. در ۱۲ مارس ۱۹۷۱، رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر و رؤسای دو مجلس اخطاریه‌ای به امضای سران ارتش دریافت کردند. در این اخطاریه آمده بود که قوهٔ مجریه و قوهٔ مقننه با اقدامات غیرمسئولانهٔ خود کشور را به آستانهٔ جنگ داخلی کشانده‌اند. در چنین شرایطی نیروهای مسلح ترکیه که از قلب ملت برخاسته‌اند تشکیل حکومتی نیرومند و وفادار به اصول کمالیسم را ضروری می‌دانند. در صورتی که سیاستمداران قادر به تشکیل چنین حکومتی نباشند ارتش به وظایف قانونی خود عمل خواهد کرد و ادارهٔ امور کشور را مستقیماً بر عهده خواهد گرفت[۶۲]. دمیرل در اعتراض به این اخطاریه از نخست‌وزیری استعفا داد. نیروهای چپ به اشتباه گمان بردند که این اخطاریه را افسران


نیهات اریم

چپ‌گرا صادر کرده‌اند و اقدام ارتش را ستودند. بعدها حسن جمال، روزنامه‌نگار رادیکال‌مشرب که در انتظار تحقق «انقلاب ملی‌دموکراتیک» به دست ارتش بود، در خاطرات خود نوشت:

> ما در ایستگاهی اشتباه به انتظار (قطار تاریخ) ایستاده بودیم و فکر می‌کردیم تاریخ در گذار خود از این ایستگاه ما را سوار خواهد کرد. اما این انتظار بیهوده بود. ما حتی نمی‌دانستیم تاریخ به کدام سو می‌رود. تاریخ آمد و رفت و ما را جا گذاشت.[۶۳]

نظامیان، به‌جای دمیرل، نیهات اریم، از رهبران جناح راست حزب جمهوری‌خواه خلق، را روی کار آوردند. در حکومت اریم فن‌سالارانی چون آتیلا قره‌عثمان اوغلو از بانک جهانی، احسان توپال اوغلو از شرکت نفت ترکیه، و شناسی اورل از سازمان برنامه شرکت داشتند[۶۴]. حکومت اریم بلافاصله با اقدامات تروریستی چپ‌گرایانی روبه‌رو شد که خود را پیرو دنیز گزمیش و ارتش رهایی‌بخش خلق ترکیه معرفی

می‌کردند [۶۵]. با آغاز عملیات تروریستی این گروه‌ها در استانبول و یازده ولایت دیگر حکومت نظامی اعلام شد، تظاهرات و نشست‌های سیاسی و سندیکایی ممنوع گشت، روزنامه‌ها و ناشرانی که آثار مارکسیستی چاپ می‌کردند تعطیل و توقیف شدند. اعتصاب غیرقانونی اعلام شد و حمله به روشنفکران آغاز شد. به دنبال ربایش و قتل افرائیم الروم، کنسول اسرائیل در استانبول، به دست تروریست‌های چپ‌گرا (مه ۱۹۷۱) عملیات سرکوب‌گرانهٔ ارتش ابعادی بی‌سابقه یافت. نیروهای نظامی و امنیتی ۵۰۰۰ نفر را بازداشت کردند. روزنامه‌نگاران و نویسندگان برجسته‌ای چون چتین آلتان، نمایندهٔ پیشین حزب کارگر ترکیه در مجلس، الحان سلجوق از کمالیست‌های رادیکال و یاشار کمال، نویسندهٔ نامدار، به زندان افتادند [۶۶]. آزار و شکنجهٔ زندانیان شدت گرفت. احزاب و سازمان‌های چپ‌گرا چون حزب کارگر ترکیه منحل شدند. پاکسازی دامنه‌داری در ارتش صورت گرفت. در پی بازنگری در قانون اساسی ۴۴ مادهٔ آن اصلاح شد یا به‌کلی تغییر یافت. آزادی‌های مدنی شهروندان و آزادی مطبوعات محدود گشت، استقلال دانشگاه‌ها و رادیو تلویزیون پایمال شد. در مقابل، بر قدرت شورای امنیت ملی افزوده شد و دادگاه ویژه‌ای به نام «دادگاه امنیت دولت» به وجود آمد که تا ۱۹۷۶ بیش از ۳۰۰۰ نفر در آن محاکمه شدند. [۶۷]

در ۱۹۷۳، پس از دو سال سرکوب همه‌جانبه، شهروندان ترک برای انتخاب نمایندگانشان به پای صندوق رأی فرا خوانده شدند. حزب جمهوری‌خواه خلق به رهبری اجویت با کسب ۳۳٫۵ درصد آرا از حزب عدالت دمیرل با ۲۹٫۵ درصد آرا پیشی گرفت اما به تنهایی قادر به حکومت نبود [۶۸]. دور باطل تشکیل دولت‌های ائتلافی از سر گرفته شد. در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۰ ثبات ترکیه در گرو ائتلاف دو حزب بزرگ کشور بود. اما اختلاف ایدئولوژیک میان دو حزب بیش از آن بود که چنین ائتلافی امکان‌پذیر باشد. حزب جمهوری‌خواه خلق به سوسیال


نجم‌الدین اربکان

دموکراسی گرایش داشت حال آنکه حزب عدالت در عرصهٔ اقتصاد لیبرال و در عرصهٔ سیاست و اجتماع محافظه‌کار و سنت‌گرا بود. رقابت‌های شخصی میان اجویت و دمیرل که از هم متنفر بودند نیز سد راه همکاری میان آن دو بود. از همین رو هر دو حزب برای تشکیل کابینه اغلب ناگزیر از ائتلاف با احزاب کوچک راست‌گرای افراطی چون حزب حرکت ملی‌گرای سرهنگ آلب‌ارسلان تورکش یا حزب اسلامی رستگاری ملی به رهبری نجم‌الدین اربکان بودند.

۵. طریقت‌ها، جماعت‌ها و تجدید حیات دینی

پس از جنگ جهانی دوم محافل اسلامی و طریقت‌های ترک، با نرمش فوق‌العاده و چیره‌دستی بسیار، شبکه‌های ارتباطی خود را آفریدند، حامیان و دست‌پروردگانی در محافل سیاسی و اقتصادی کشور یافتند و به گروه‌های نفوذ نیرومندی تبدیل شدند. آنان برای گستراندن ارزش‌ها، هنجارها، اخلاق و اندیشهٔ دینی در میان شمار هرچه وسیعتری از مردم ترکیه فعالانه در جدل‌های ایدئولوژیک و پیکارهای سیاسی شرکت

جستند. از ۱۹۵۰ به بعد، درنتیجهٔ تساهل دولت مندرس، طریقت‌ها بار دیگر زیر پوشش موقوفه‌ها و سازمان‌هایی چون انجمن بررسی فولکور و موسیقی صوفیانهٔ ترک، انجمن‌های خیریه و گروه‌های همیاری برای ساختن مسجد به پهنهٔ تلاش‌های فرهنگی و اجتماعی بازگشتند. البته سختگیری‌های روزگار مصطفی کمال ستون فقرات بسیاری از طریقت‌ها را درهم شکسته و یگانگی درونی آنها را از بین برده بود. به‌گفتهٔ یکی از کارشناسان تاریخ طریقت‌های ترک، پس از دورهٔ مصطفی کمال فقط چهار طریقت نقشبندی، خلوتی، قادری و رفاعی به شکلی سازمان‌یافته با تکیه و مسجد باقی مانده بودند.[۶۹]

از میان این طریقت‌ها نقشبندیان سهم عمده‌ای در پاسداری از سنت‌های دینی ترکان داشتند و تجدید حیات اسلامی در ترکیه، دست‌کم در آغاز، یکسره به برکت تکاپوهای نقشبندیان و گروه‌ها و جنبش‌های خویشاوند آنان صورت گرفت. نقشبندیان از دیرباز به سنت‌پرستی و درست‌آیینی معروف بودند اما چالش‌های روزگار نو دگرگونی‌هایی در دیدگاه‌های تجددستیزانهٔ آنان پدید آورد و توجه شیوخ نقشبندی را از مکاشفه‌های معنوی و دلمشغولی‌های لاهوتی به دشواری‌های ناسوتی جلب کرد. گروه‌هایی از نقشبندیان و محافل اسلامی ترکیه به این نتیجه رسیدند که در نبود تجدد اسلامی یعنی تجددی که برآمده از دگرگونی‌های درونی جامعه و فرهنگ مسلمانان باشد باید به اسلامی کردن تجدد پرداخت و از ستیز کورکورانه با نمودهای مدنیت جدید دست برداشت. از جنگ جهانی دوم به این سو، نقشبندیان همواره در پشت پردهٔ سیاست ترکیه فعال بوده‌اند. البته پیران و شیوخ نقشبندی خود را بی‌نیاز از بند و بست‌های سیاسی و حسابگری‌های پست دنیوی می‌دانند و نقشبندیان هرگز حزب یا سازمان سیاسی مستقلی برپا نکرده‌اند. آنها می‌کوشند از طریق سازمان‌های فرهنگی و نشریه‌ها و موقوفه‌هایی که در اختیار دارند و نیز به برکت روابط شخصی خود به‌صورت گروه فشار بر

سیاست نیروها و احزاب اثر بگذارنـد. در ۱۹۵۰ دو شـیخ نـقشبندی در استانبول نقش مهمی در نوزایی طریقت ایفا کردند. شیخ عبدالعزیز بکین با احیای تکیهٔ قدیمی گوموش‌خانه و ایجاد شبکه‌ای از مساجد وابسته به آن جان تازه‌ای به فعالیت‌های نقشبندیان داد[۷۰]. جانشین او شیخ محمد زاهد کوتکو در ۱۹۵۸ مسجد اسکندرپاشا را در محلهٔ فاتح استانبول بـه مرکز نقشبندیان تبدیل کرد[۷۱]. شیخ زاهد در میان همهٔ قشرهای جامعه از استادان دانشگاه گرفته تـا بـازاریـان و پـیشه‌وران آنـاتولی طـرفدار داشت. بسیاری از سیاستمداران ترکیه پیرو او بودند. مـیان نـجم‌الدیـن اربکان، رهبر بزرگترین حزب دینی ترکیه (حزب رستگاری ملی در دههٔ ۱۹۷۰ و حزب رفاه در دهه‌های ۸۰ و ۹۰) و محمد زاهد کـوتکو رابـطهٔ مرید و مرادی برقرار بود. در دههٔ ۱۹۷۰ زاهد کوتکو همهٔ نفوذ و جاذبهٔ شخصی خود را به‌کار برد تا توجه شیوخ آناتولی و مـریدانشـان را بـه پشتیبانی از حزب رستگاری ملی جلب کند. در دههٔ ۱۹۸۰، با مرگ شیخ زاهد، کودتای نظامیان و انحلال حزب رسـتگاری مـلی، نـقشبندیان از حزب مام میهن، به رهبری تـورگوت اوزال، پشـتیبانی کـردند. اوزال و شماری از وزیران دولت او با نقشبندیان روابط نزدیکی داشتند.

یکی از ویژگی‌های زندگی دینی ترکیه در سدهٔ بیستم وجود گروه‌ها یا جنبش‌های دینی در کنار طریقت‌های سنتی است. این جنبش‌ها در عین خویشاوندی معنوی با طریقت‌ها خودسامان‌اند. مهمترین این گروه‌ها و جنبش‌ها عبارت‌اند از تیجانیان، سلیمانیان و نورجـویان. تـیجانیان کـه خاستگاهشان به طریقتی در آفریقای شمالی می‌رسد در دههٔ ۱۹۳۰ در ترکیه مریدانی یافتند و پس از جنگ جهانی دوم به سبب ایـجاد گـروه ضربت برای شکستن مجسمه‌های مصطفی کمال معروف شدند. حکومت مندرس در واکنش به این اقدامات «قانون آتاتورک» را به مجلس برد که بر اساس آن هرگونه بی‌احترامی به مجسمه‌ها، عکس‌ها یا مقبرهٔ مصطفی کمال جرم شناخته شد.[۷۲]

جنبش نورجو که می‌توان آن را نیرومندترین جنبش دینی ترکیه پس از جنگ جهانی دوم دانست سرشت دیگری دارد. پایه‌گذار این جنبش، شیخ سعید نورسی (۱۹۶۰-۱۸۷۳) ملقب به «بدیع‌الزمان»، شیخ کرد نقشبندی و از کوشندگان جمعیت اتحاد محمدی و شورش بر ضد مشروطیت (۱۹۰۹) بود. او پس از استقرار جمهوری سال‌ها در غرب ترکیه در تبعید به سر می‌برد و مدتی نیز به زندان افتاد [۷۳]. سعید نورسی در روزگار تبعید رساله‌هایی نوشت که فقط پس از ۱۹۵۰ اندک اندک اجازهٔ انتشار گرفتند. سعیدنورسی به تحسین تولا، از اعضای حزب دموکرات و نمایندهٔ مجلس، اجازه داد که آنها را به الفبای لاتین بازنویسی وچاپ کند تا جوانان نیز از ثمرهٔ اندیشه‌های او بی‌بهره نمانند. امروزه مجموعه‌ای از نوشته‌های او به نام رسالهٔ نور که ۱۳۰ متن را دربر می‌گیرد به شکل کتاب، نوار کاست و لوح فشرده پخش می‌شود و یکی از پرسودترین فرآورده‌های تاریخ انتشارات در ترکیه است. نوشته‌های سعید نورسی متن‌های کوتاهی هستند با زبانی کهنه، انباشته از تعابیر دشوارفهم، اشارات قرآنی و کنایات صوفیانه که در مجموع با روحیهٔ خردباور اسلام دولتی در ترکیه ناسازگارند [۷۴]. تا پایان دههٔ ۱۹۵۰، جنبش نورجو به گذشته‌نگری و تاریک‌اندیشی شهره بود اما نسل تازهٔ رهبران جنبش هم زندگی او را دمساز با تاریخ رسمی جمهوری ترکیه بازنوشته‌اند و هم اندیشه‌های استاد را پس از پیراستن از کهنه‌اندیشی‌ها به شکل آموزه‌ای علم‌باور درآورده‌اند.

صفا مرسل، یکی از نویسندگان جنبش نورجو، سعیدنورسی را دشمن دین‌سالاری می‌خواند. به گفتهٔ او دولت اسلامی براساس مشورت بنا شده و در گوهر خود دموکراتیک است و با رسم نمایندگی و حکومت جمهوری تضادی ندارد [۷۵]. در پاسخ به این پرسش بنیادی که «دین در ادارهٔ امور دنیوی چه نقشی باید داشته باشد؟» پاسخ نورجویان مبهم است، زیرا موضع‌گیری صریح آنان به مذاق بخشی از پیروان جنبش

خوش نخواهد آمد. پذیرفتن دین‌سالاریْ گروه‌هایی از قشرهای میانی و بویژه روشنفکران را می‌رماند و جنبش را در چم و خم دشواری‌های قانونی و درگیری با مقامات قضایی گرفتار می‌سازد. مخالفت آشکار با دین‌سالاری نیز بر دینداران غیرتمند گران می‌آید و مایهٔ ناخشنودی آنان می‌گردد. صفا مرسل بر آن است که بدیع‌الزمان طالب «لائیسیتهٔ راستین» یعنی برچیده شدن نظارت دولت بر کار دین و آزادی طریقت‌ها بوده است. [۷۶]

جنبش نورجو در دههٔ ۱۹۶۰ در ترکیه نفوذ فراوانی به هم زد و به روایتی یک میلیون پیرو داشت [۷۷]. نورجویان از آغاز برقراری آزادی‌های سیاسی در ترکیه با محافل سیاسی محافظه‌کار این کشور (حزب دموکرات در دههٔ ۱۹۵۰، حزب عدالت در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، حزب رستگاری ملی در دههٔ ۱۹۷۰ و حزب راه راست در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰) پیوندهای تنگاتنگی برقرار کردند. نورجویان در مدرسه‌های تربیت امام ـ خطیب، دانشکده‌های الهیات، مدیریت امور دینی (دیانت) وابسته به دفتر نخست‌وزیر با بیش از هفتاد هزار کارمند آن و نیز در وزارت آموزش و پرورش پایگاه‌های استواری دارند. در دوران جنگ سرد، کمونیسم‌ستیزی پرخاشگرانهٔ نورجویان باعث پشتیبانی مادی و معنوی برخی محافل خارجی از آنان شد و شاخه‌های جنبش در پاکستان، عربستان سعودی، ایالات متحد امریکا و آلمان فدرال تأسیس گشت. [۷۸]

یکی از مهمترین مشخصه‌های جنبش نورجو که آن را از دیگر جنبش‌های اسلامی ترکیه متمایز می‌سازد تلاش‌های آن در زمینهٔ کارهای فرهنگی و نشر است. بسیاری از روزنامه‌ها و نشریه‌های عمومی یا دینی ترکیه (زمان، اکسیون، ینی امید و غیره) مستقیم و غیرمستقیم وابسته به نورجویان‌اند. فعالیت انتشارات نورجویان به نوشته‌های دینی محدود نمی‌شود و یکی از عرصه‌های عمدهٔ کار آنان نشر کتاب‌ها و جزوه‌های

عامه‌فهم علمی چون راز ستارگان، از سلول تا انسان، انرژی و زندگی، مغز و دستگاه عصبی، سیبرنتیک، اتم و غیره است. نورجویان می‌کوشند اسلام و دانش‌های جدید را همسو نشان دهند و بدین ترتیب بر بدگمانی دانشجویان و روشنفکران که دین‌باوران را گروهی کهنه‌اندیش و خرافه‌باور می‌دانند غلبه کنند. گرایش به علم‌باوری فقط ترفندی برای جلب روشنفکران نیست، زیرا بخشی از محافل اسلامی ترکیه صمیمانه باور دارند که می‌توان دستاوردهای مدنیت غربی را پذیرفت و به کار بست ولی فرهنگی را که بستر تاریخی زایش و بالش تمدن جدید است یکسره نادیده گرفت و طرد کرد.[۷۹]

علویان نه چون نقشبندیانْ طریقت‌اند و نه چون نورجویان جنبش دینی یا جماعت. به رغم نبود آمار دقیق دربارهٔ تعداد علویان، بی‌گمان بزرگترین اقلیت مذهبی جمهوری ترکیه (بین یک‌پنجم و یک‌چهارم جمعیت کشور) را تشکیل می‌دهند[۸۰]. نسب علویان به گروهی از روستاییان و کوچروان شرق آناتولی می‌رسد که در سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی نوعی تشیع مبالغه‌آمیز و درآمیخته با باورهای صوفیان را پذیرفتند. علویان همواره آماج کین‌توزی متعصبان سنی بوده‌اند که آنها را «قزلباش» و «بکتاشی روستایی» می‌نامیدند[۸۱]. خاطرهٔ جمعی و ذهنیت علوی سخت متأثر از سرکوب و پیگردی است که از زمان جنگ چالدران (۱۵۱۴) تا کارزارهای علوی‌کشی دههٔ ۱۹۷۰ بر آنها تحمیل شده است.

علویان برخلاف بیشتر طریقت‌ها و جنبش‌های دینی از لائیسیته و اصلاحات مصطفی کمال در جمهوری ترکیه با گشاده‌رویی استقبال کردند. علما و مشایخ در برانگیختن شور و هیجان عوام بر ضد علویان نقش مهمی ایفا می‌کردند و سرکوب این گروه‌ها در روزگار مصطفی کمال سبب شد که جامعهٔ علوی به آرامش و آسایش خاطری نسبی دست یابد و علویان به متحدان عینی و عملی کمالیسم تبدیل شوند[۸۲].

ویژگی‌های «اخلاق علوی» نیز در گرایش آنان به آرمان‌های جمهوری ترکیه بی‌تأثیر نبوده است. آلتان گوکالپ، مردم‌شناس ترک، بر آن است که اخلاق علوی که بر پایهٔ بزرگداشت گوهر الهی انسان، ستایش از تساهل و مدارا، به رسمیت شناختن برابری زن و مرد، مردم‌آمیزی، روح همبستگی و مسئولیت‌پذیری بنا شده به رغم سرشت دینی خود با هنجارهای اخلاقی جامعهٔ مدرن سازگار است. [۸۳]

تشدید تضادهای اجتماعی در ترکیهٔ دههٔ ۱۹۶۰ و گسترش جنبش صنفی و سیاسی پای علویان را نیز به صحنهٔ پیکارهای اجتماعی و سیاسی کشاند. یکی از نخستین تکاپوهای علویان برگزاری جشنوارهٔ سالانهٔ حاجی بکتاش (به تقلید از مراسم مولویان در قونیه) بود که نخستین بار در ۱۹۶۴ برگزار شد. در دههٔ ۱۹۷۰، با گرایش فزایندهٔ بخش‌هایی از جامعهٔ علوی به نیروهای چپ، جشنوارهٔ حاجی بکتاش جنبهٔ سیاسی و ایدئولوژیک پیدا کرد. در آوازه‌گری‌های علویان حاجی بکتاش (۱۳۳۷-۱۲۴۸) دیگر نه زاهدی عابد بلکه پیشرو مبارزه بر ضد فاشیسم و بشارت‌دهندهٔ صلح و سوسیالیسم معرفی می‌شد [۸۴]. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ علویان نیروی ذخیرهٔ جنبش‌های چپ و یکی از پایگاه‌های انتخاباتی حزب کارگر ترکیه بودند. در انتخابات ۱۹۶۹، صبری تانیوردی، یکی از نامزدهای حزب کارگر ترکیه، از باباهای علوی بود [۸۵]. بیداری سیاسی علویان با تشکیل حزب یگانگی در اکتبر ۱۹۶۶ چهرهٔ تازه‌ای به خود گرفت. این حزب منکر وابستگی خود به علویان بود، اما هم نشانهٔ آن (شیری با دوازده ستاره به دورش)، هم پیوند رهبران آن با جامعهٔ علوی و هم برنامهٔ کمالیستی آن (جدایی دین و دولت، تأکید بر ضرورت برابری شهروندان در برابر قانون و تضمین آزادی‌های دینی برای همگان، اقتصاد ارشادی با بخش دولتی نیرومند) حکایت از خاستگاه علوی آن داشت. جدال‌های داخلی حزب یگانگی باعث شد که در انتخابات ۱۹۷۷ حتی یک درصد آرا را هم به دست

نیاورد و پس از کودتای ۱۹۸۰ از صحنهٔ سیاست ترکیه ناپدید شد. شماری از کوشندگان این حزب در دههٔ ۱۹۸۰ به حزب سوسیال دموکرات ترکیه پیوستند. [۸۶]

۶. اسلام سیاسی در جمهوری ترکیه

از دههٔ هفتاد میلادی به بعد محافل اسلامی ترکیه نه‌تنها در عرصهٔ فرهنگ و اجتماع بلکه در پهنهٔ سیاست کشور نیز فعالیت مستقیم داشته‌اند. نخستین حزب اسلامی ترکیه به نام حزب توسعهٔ ملی را در ۱۹۴۵ جواد رفعت آتیل خان، مؤلف رساله‌هایی بر ضد فراماسونری و صهیونیسم، تأسیس کرد. برنامهٔ این حزب به طور آشکار سرشتی ضد لائیک داشت و خواستار وحدت جهان اسلام در چارچوب نهادی به نام فدراسیون خاوری بود. آتیل خان در ۱۹۴۶ از این حزب جدا شد و سال بعد حزب دینی تازه‌ای به نام حزب محافظه‌کار ترک ایجاد کرد که برنامه‌اش پاسداری از میراث مادی و معنوی نسل‌های گذشته بود. حزب محافظه‌کار ترک بر اخلاق و سنت‌های ملی ترکیه تأکید داشت و خواستار یگانگی ترک و عرب بود، اما اندکی پس از تأسیس منحل شد. آتیل خان در ۱۹۵۱ تشکیلات تازه‌ای به نام حزب دموکرات اسلام به راه انداخت. در برنامهٔ این حزب که در ۱۹۵۲ به دستور مندرس منحل شد، لائیسیته، فراماسونری و کمونیسم محکوم شده بود [۸۷]. آتیل خان، که پیشاهنگ اسلام سیاسی در ترکیه محسوب می‌شود، نظر به گذشته داشت و در حسرت دورهٔ عثمانی بود، درحالی‌که نسل تازهٔ اسلام‌گرایان که در پایان دههٔ ۱۹۶۰ جای او را گرفتند در دورهٔ جمهوری به دنیا آمده بودند و روحیهٔ دیگری داشتند.

تلاش‌های سیاسی اسلام‌گرایان ترک از دههٔ ۱۹۷۰ به بعد با نام نجم‌الدین اربکان (۲۰۱۱-۱۹۲۶) گره خورده است. نجم‌الدین اربکان در سینوپ در خانواده‌ای دیندار چشم به جهان گشود. پدرش از قضات

دورهٔ عثمانی و دلبسته به طریقت نقشبندی بود. نجم‌الدین در جوانی به حلقهٔ مریدان شیخ زاهد کوتکو پیوست اما به‌جای تحصیل علوم دینی به دانشگاه فنی استانبول رفت و در ۱۹۵۳ در رشتهٔ مهندسی مکانیک از دانشگاه آخن در آلمان دکترا گرفت. اربکان چندی در آلمان کارآموزی کرد و در بازگشت به ترکیه به مدیریت شرکت گوموش‌موتور برگزیده شد که قطعات یدکی تولید می‌کرد. گوموش‌موتور پس از مدتی در نتیجهٔ رقابت شرکت‌های خارجی ورشکست شد. این ورشکستگی نقش تعیین‌کننده‌ای در آیندهٔ سیاسی اربکان داشت و او را به مسئلهٔ روابط اقتصادی کشورهای مسلمان با غرب و لزوم دستیابی این کشورها به خودکفایی حساس کرد. اربکان، پس از پیوستن به حزب عدالت، رهبری جناح محافظه‌کار را در برابر سلیمان دمیرل به دست گرفت.[۸۸]

حزب عدالت، که در آغاز ادامه‌دهندهٔ راه حزب دموکرات بود و سرشتی شهرستانی ـ دینی داشت، اندک اندک تحت رهبری سلیمان دمیرل به سخنگوی بورژوازی نوپای ترک تبدیل شد. شرکت‌های بزرگی چون گروه کوچ[1] و گروه صابانچی در قبال حمایت مالی از حزب عدالت از خدمات سیاسی آن بهره‌مند می‌شدند. اربکان در ۱۹۶۸ با پشتیبانی تجار خرده‌پا و صاحبان صنایع کوچک به دبیرکلی اتاق‌های تجارت و صنعت ترکیه برگزیده شد. از همین زمان اختلاف اربکان با رهبری حزب عدالت آغاز شد. مخالفت حزب با نامزدی اربکان برای ورود به مجلس سنا، کاهش بودجهٔ اتاق‌های تجارت و صنعت توسط دمیرل و درنهایت کنار گذاشتن اربکان از دبیرکلی اتاق‌های تجارت و صنعت سبب شد که او از حزب عدالت روی بگرداند. اربکان در ادعانامه‌ای تند حزب عدالت را همدست سرمایه‌داری غرب و انجمن کارآفرینان و صاحبان صنایع ترکیه را نمایندهٔ بورژوازی «کمپرادور ـ ماسونی» خواند.[۸۹]

---

1. KOÇ

اربکان با حمایت جنبش دینی-ناسیونالیستی دیدگاه ملی در ۱۹۶۹ به‌عنوان نمایندهٔ قونیه وارد مجلس شد. در سال ۱۹۷۰، رهبری حزب تازه تأسیس نظم ملی را به عهده گرفت که زیر نظر نقشبندیان و شماری از نورجویان رادیکال تأسیس شده بود. این حزب در ۲۰ مه ۱۹۷۱ پس از کودتا به جرم تلاش برای ایجاد دولتی دینی منحل گشت و اربکان به سوئیس گریخت. مخالفان او به ریشخند از «هجرت پروفسور دکتر به سوئیس» سخن گفتند. در ۱۹۷۲ حزب رستگاری ملی به رهبری عارف امره تأسیس شد و اربکان در ۱۶ مه ۱۹۷۳ پس از بازگشت به ترکیه رهبری آن را به دست گرفت.[۹۰]

حزب رستگاری ملی در انتخابات ۱۹۷۳ با کسب ۱۱/۸ درصد آرا ۴۸ نماینده به مجلس ملی ترکیه فرستاد که در مجموع ۴۵۰ نماینده داشت[۹۱]. از آنجا که در دههٔ ۱۹۷۰ هیچ‌یک از دو حزب بزرگ عدالت و جمهوری‌خواه خلق به‌تنهایی اکثریت مطلق را نداشتند، دو حزب رستگاری ملی و حرکت ملی‌گرا (ناسیونالیست افراطی) به رهبری آلب‌ارسلان تورکش به حزب‌های ائتلافی تبدیل شدند. اربکان و نزدیکانش از ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۰ در دولت‌های ائتلافی به ریاست اجویت و دمیرل شرکت کردند.

اربکان بر آن بود که سرچشمهٔ نابسامانی‌های جامعهٔ ترکیه را باید در لائیسیتهٔ دوران مصطفی کمال جست که منجر به «سیادت بی‌دینان بر دین‌باوران» شد. به باور او جامعهٔ ترکیه باید براساس دو اصل اخلاق و معنویت بازسازی شود، ریشه‌های نفوذ فرهنگ اروپایی-امریکایی که با سجایای اخلاقی ترکان ناسازگار است برکنده شود و بدین ترتیب روح ترکان از زنگار آلودگی پیراسته گردد. به سخن دیگر، اربکان سعادت ترکان را در گرو بازگشت به سنت پاک نیاکانشان می‌دانست[۹۲]. به گمان او ترکیه باید از دایرهٔ نفوذ سرمایه‌داری جهانی که روح مسیحیت بر آن چیره است خارج شود و راه آن تقویت سرمایه‌داری داخلی، صنعتی شدن

ترکیه و همیاری با کشورهای اسلامی و نزدیکی به آنها از طریق ایجاد «بازار مشترک کشورهای اسلامی» به سرکردگی ترکیه است. در دههٔ ۱۹۷۰، حزب رستگاری ملی بحث دربارهٔ مناسبات ترکیه با کشورهای اسلامی را به یکی از بحث‌های عمده در زندگی سیاسی این کشور تبدیل کرد [۹۳]. این حزب در سال‌های مشارکت در قدرت هم در جهت گسترش اخلاق اسلامی (اجباری کردن تعلیمات دینی و اخلاق در دبستان و دبیرستان، مبارزه با مشروبات الکلی، ممنوعیت مینی ژوپ و غیره) و هم در جهت نفوذ در دستگاه‌های اداری از طریق اخراج شماری از کارمندان وزارتخانه‌ها و جایگزین کردن آنها با اعضای حزب رستگاری و سازمان‌های وابسته به آن کوشید. بودجهٔ وزارت امور دینی در دورهٔ حضور حزب رستگاری در دولت افزایش چشمگیری پیدا کرد. تعداد مدارس امام ـ خطیب در نتیجه سیاست‌های این حزب چندین برابر شد [۹۴]. به ابتکار اربکان و یارانش کتاب‌های درسی تاریخ، فلسفه، اخلاق، علوم اجتماعی و ادبیات بازبینی و بازنویسی شد. به رغم این تلاش‌ها، بخشی از کادرهای جوان حزب رستگاری ملی که تحت تأثیر متفکرانی چون سید قطب، ابوالعلا مودودی و علی شریعتی بودند اربکان را محافظه کار می‌خواندند. نجیب فاضل کیساکورک (۱۹۸۳ـ۱۹۰۵)، از ایدئولوگ‌های حزب، اربکان را به سبب شرکت در دولت‌های ائتلافی به خیانت به شریعت و سازشکاری متهم ساخت [۹۵]. اختلافات و رقابت‌های میان نقشبندیان و نورجویان یکپارچگی درونی حزب را در آستانهٔ انتخابات ۱۹۷۷ از بین برد و درنهایت نورجویان حزب را ترک کردند.

در سال‌های ۱۹۸۰ـ۱۹۷۹، در پی ژرفش بحران سیاسی در ترکیه، حزب رستگاری ملی که شمار نمایندگان آن در مجلس پس از انتخابات ۱۹۷۷ نصف شده و از ۴۸ به ۲۴ کاهش یافته بود تظاهرات و نمایش‌های خیابانی با شعارهایی چون «اسلام تنها راه»، «دولت لائیک سرنگون خواهد شد»، و «جامعهٔ اسلامی، دولت اسلامی» به راه انداخت. این

حزب در اوت ۱۹۸۰ در قونیه تظاهراتی با شرکت هشتاد هزار نفر برگزار کرد. گروهی از شرکت‌کنندگان در این تظاهرات، به رغم ممنوعیت رسمی، فینه و عمامه به سر داشتند و برخی از شعارها نیز به خط عربی بود[۹۶]. بزرگ کردن این رویداد یکی از ترفندهای نظامیان در توجیه کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ بود. پس از کودتا حزب رستگاری ملی چون دیگر احزاب و گروه‌های سیاسی منحل گردید.

۷. بحران سیاسی و پیش‌زمینه‌های کودتای ۱۹۸۰

در آستانهٔ کودتای ۱۹۸۰، زندگی سیاسی ترکیه به‌کلی فلج شده بود. در ۱۹۸۰ در پایان دورهٔ ریاست جمهوری فخری کوروتورک، مجلس ترکیه پس از صد دور رأی‌گیری نتوانست جانشینی برای او انتخاب کند. در پایان دههٔ ۱۹۷۰ خشونت و درگیری مسلحانه میان گروه‌های راست و چپ افراطی نیز بر بی‌ثباتی سیاسی ناشی از ائتلاف‌های ناپایدار افزوده شد. فرایند تجزیه و تقسیم نیروهای سیاسی به پیدایش ده‌ها گروه چپ‌گرا انجامید. در ۱۹۸۰، چهل سازمان و گروه چپ‌گرا در ترکیه فعال بود[۹۷]. اختلاف این گروه‌ها اغلب بر سر مسائل مجرد نظری یا تفسیر کلمه یا جمله‌ای در «وصیت‌نامهٔ سیاسی» نخستین رهبران جنبش چریکی ترکیه بود که در آغاز دههٔ ۱۹۷۰ اعدام شده بودند. در میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰، پس از ائتلاف گستردهٔ نیروهای راست و تشکیل جبههٔ ملی‌گرا به رهبری سلیمان دمیرل، نیروهای راست‌گرا (گرگان خاکستری یا تشکیلات شبه‌نظامی ناسیونالیست‌های افراطی) در پلیس و سازمان امنیت ترکیه رسوخ کردند و با دسته‌های تبهکار مافیایی پیوندهای تنگاتنگی برقرار ساختند. شعار گرگان خاکستری «دمیرل در مجلس، تورکش در خیابان» به این معنی بود که در زیر چتر حمایت دولت دست نیروهای راست‌گرا برای کشتار روشنفکران، دانشگاهیان، کوشندگان سیاسی و سندیکایی باز است[۹۸]. شمار قربانیان درگیری‌ها که در ۱۹۷۷

به ۲۳۰ نفر می‌رسید در ۱۹۷۹ به ۱۵۰۰ نفر افزایش یافت [۹۹]. تعداد قربانیان عملیات تروریستی و درگیری‌های مسلحانه این دوره یعنی از ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۰ (۵۷۱۳ کشته و ۱۸۴۸۰ زخمی) بیشتر از شمار جان‌باختگان دورهٔ چهارسالهٔ جنگ استقلال (۵۲۴۱ کشته و ۱۴۱۵۲ زخمی) بود [۱۰۰]. علویان ترکیه به سبب حمایت از نیروهای چپ و حزب جمهوری‌خواه خلق آماج کینه‌توزی راست‌گرایان افراطی شدند. در ۱۹۷۸، گرگان خاکستری و متعصبان سنّی در ملطیه، سیواس و بینگول کارزار گسترده‌ای بر ضد علویان به راه انداختند. نقطهٔ اوج این کارزار کشتار دست‌کم صد علوی در دسامبر ۱۹۷۸ در قهرمان ماراش (مرعش) بود [۱۰۱]. به دنبال این کشتار، اجویت در ۱۳ و سپس ۲۰ ولایت ترکیه حکومت نظامی اعلام کرد. در پایان دههٔ ۷۰ با شدت گرفتن درگیری در ولایت‌های کرد به‌نظر می‌رسید که حکومت دیگر قادر به ادارهٔ امور کشور نیست. در شهر کوچک فاتسا در کنارهٔ دریای سیاه شهردار چپ‌گرای شهر جمهوری مستقل شوروی اعلام کرد [۱۰۲]. اورهان پاموک در رمان خانهٔ سکوت حال و هوای این دوره و روحیهٔ پیکارجویان را توصیف کرده است. ناامنی و بی‌اعتمادی به آینده چنان بر جان‌ها چیره بود که هرگونه تأمل سازنده دربارهٔ سمت و سو و معنای خشونت و راه برون‌رفت از آن را ناممکن می‌ساخت. [۱۰۳]

در پایان دههٔ ۱۹۷۰، ترور شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی نیز به درگیری نیروهای راست و چپ افزوده شد. با ترور عبدی ایپکچی، سردبیر روزنامهٔ ملیت و دوست صمیمی بولنت اجویت، در اول فوریهٔ ۱۹۷۸ دور باطلی از انتقام‌جویی آغاز گشت. در مه ۱۹۸۰، معاون آلب‌ارسلان تورکش، رهبر ناسیونالیست‌های افراطی، به قتل رسید. در ژوئیهٔ همان سال و دو ماه پیش از کودتا، نیهات اریم، اولین نخست‌وزیر پس از کودتای ۱۹۷۱، و کمال تورکلر، رهبر پیشین کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری انقلابی، کشته شدند. به رغم برقراری حکومت

نظامی، فرماندهان ارتش شکوه داشتند که دستشان برای سرکوب تروریست‌ها باز نیست.[۱۰۴]

خشونت سیاسی و تروریسم یگانه مشکل کشور نبود. بحرانی فراگیر اقتصاد ترکیه را از پا انداخته بود. رکود اقتصاد جهانی در میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰، افزایش ناگهانی بهای نفت در ۱۹۷۴، تحریم اقتصادی ترکیه توسط ایالات متحد امریکا در فوریهٔ ۱۹۷۵ و مجازات‌های اتحادیهٔ اروپا به دنبال اشغال شمال قبرس توسط ارتش ترکیه به اضافهٔ هزینهٔ این اشغال بر گستره و ژرفای بحران اقتصادی افزود. دو حزب سیاسی رقیب (عدالت و جمهوری‌خواه خلق) برای جلب پشتیبانی رأی‌دهندگان راه و روشی عامه‌پسند در پیش گرفتند و به توزیع یارانه در مقیاس وسیع دست زدند و برای تأمین بودجهٔ این کمک‌ها بی‌محابا از صندوق بین‌المللی پول و دیگر نهادهای مالی وام گرفتند. نتیجهٔ این سیاست افزایش تورم و بالا رفتن هزینهٔ زندگی بود. نرخ تورم که در آغاز دههٔ ۱۹۷۰ حدود بیست درصد در سال بود در ۱۹۷۹ به نود درصد رسید. دولت برای مهار تورم هیئت‌های نظارت بر گرانی تشکیل داد و به شکل مصنوعی نرخ مبادلهٔ لیر ترک را بالا نگاه داشت. هر دو سیاست به پیدایش بازار سیاه انجامید. تلاش برای محدود کردن واردات و حفظ ارز خارجی باعث شد که قفسه‌های مغازه‌ها خالی بماند و بر رونق بازار سیاه افزوده شود. افزایش هزینهٔ زندگی و راکد ماندن دستمزدها جنبش‌های اعتراضی پردامنه‌ای را پدید آورد. در فاصلهٔ ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۰ تعداد اعتصاب‌ها ده برابر شد و از ۲۲ اعتصاب در سال به ۲۲۷ رسید. آهنگ رشد اقتصادی ترکیه در ۱۹۸۰ به زیر صفر سقوط کرد. کشور در آستانهٔ ورشکستگی کامل بود.[۱۰۵]

در پایان دههٔ ۱۹۷۰، پس از پیروزی انقلاب ایران و اشغال افغانستان توسط شوروی بر اهمیت استراتژیک ترکیه در سیاست‌های دفاعی غرب افزوده شد. اما کشوری که از لحاظ سیاسی و اقتصادی در آستانهٔ



کنعان اورن

فروپاشی بود نمی‌توانست سنگر استواری برای دفاع از «جهان آزاد» باشد. سیاستمداران ترکیه بار دیگر به بن‌بست رسیده بودند و تلاش بانیان کودتای ۱۹۷۱ برای تحکیم اقتدار دولت نتایج مورد انتظار را به بار نیاورده بود. نظام سیاسی دیگر نه قادر به جذب جوانان بود و نه می‌توانست با دستیابی به نوعی قرارداد اجتماعی راه‌حل مسالمت‌آمیزی برای اختلاف‌نظرها و درگیری‌های ایدئولوژیک بیابد. در مارس ۱۹۷۸، با برگماری ژنرال چهارستاره، کنعان اورن، به مقام ریاست ستاد مشترک زمینهٔ کودتا آماده شد. اورن در ۱۱ سپتامبر ۱۹۷۹ از ژنرال حیدر سالتیک خواست طرحی برای کودتا آماده کند. در ژانویهٔ ۱۹۸۰، قرارداد جدید دفاع و همکاری میان ایالات متحد امریکا و ترکیه به امضا رسید، اما دمیرل با استفادهٔ نیروهای مداخلهٔ سریع امریکا از پایگاه‌های نظامی ترکیه و همچنین بازگشت یونان به تشکیلات سیاسی ناتو مخالف بود و همکاری ترکیه را در گرو تأمین مطالبات کشور در دریای اژه می‌دانست. مقامات واشنگتن به این نتیجه رسیدند که ترکیه با حضور دمیرل یا اجویت در راس قدرت نمی‌تواند نقش مورد نظر آنها را در منطقه ایفا کند. در ۲۷ ژانویهٔ ۱۹۸۰، ارتش با ارسال نامه‌ای به دولت هشدار داد که نظامیان از دست رفتن جمهوری ترکیه را که میراث مصطفی کمال است تحمل نخواهند کرد. در ۴ ژوئن ۱۹۸۰، طرح کودتا با نام رمز «عملیات

پرچم» آماده شد و سه روز بعد ژنرال کنعان اورن به دیدار مقامات ایالات متحد رفت. طرح کودتا در آغاز اوت ۱۹۸۰ متوقف شد اما در اول سپتامبر دوباره در دستورکار قرار گرفت[۱۰۶]. در دوازده سپتامبر ۱۹۸۰ ارتش دولت را برکنار و مجلس و احزاب سیاسی را منحل کرد و مستقیماً زمام امور را به دست گرفت. کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ سرآغاز تحولی ژرف و پردامنه در عرصه‌های گوناگون زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی ترکیه بود.

فصل هفتم

دموکراسی زیر سایهٔ ارتش: ۲۰۰۲ـ۱۹۸۰

در ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰، ارتش ترکیه برای سومین بار دست به کودتا زد و زمام امور کشور را مستقیماً به دست گرفت. ژنرال کنعان اورن، رئیس ستاد مشترک، به ریاست دولت برگزیده شد و شورای امنیت ملی جای قوهٔ مجریه و مقننه را گرفت. در ۱۶ سپتامبر، ژنرال اورن اعلام کرد که برنامهٔ دولت کودتا سیاست‌زدایی از جامعهٔ ترکیه است به نحوی که در آینده دیگر نیازی به مداخلهٔ ارتش برای تأمین نظم و امنیت نباشد[۱]. در ۲۰ سپتامبر، شورای امنیت ملی بولنت اولوسو، دریاسالار بازنشسته، را به نخست‌وزیری برگماشت. کابینهٔ اولوسو عمدتاً از افسران بازنشسته، دیوان‌سالاران و استادان دانشگاه تشکیل می‌شد[۲]. شاخص‌ترین چهرهٔ کابینهٔ جدید مهندسی بود به نام تورگوت اوزال که به دلیل سابقهٔ کار در بانک جهانی هم با محافل مالی بین‌المللی و هم با کارفرمایان ترک در تماس بود.

اوزال در آخرین کابینهٔ دمیرل مأمور بازسازی اقتصاد ترکیه شده بود اما به سبب نابسامانی اوضاع سیاسی و اجتماعی موفق به انجام اصلاحات نشده بود. او انجام اصلاحات را در جامعه‌ای ملتهب و درگیر مناقشات پایان‌ناپذیر سیاسی ناممکن می‌دانست و از نظامیان خواست دست‌کم به مدت پنج سال جامعه را آرام نگاه دارند و مانع از اعتصاب‌های کارگری شوند تا او بتواند بازسازی اقتصاد ترکیه را

براساس رهنمودهای صندوق بین‌المللی پول و الگوی تعدیل ساختاری تحقق بخشد.[۳]

یکی از نخستین وظایف دولت کودتا التهاب‌زدایی از جامعه بود. برای این منظور به بهانهٔ مقابله با «تروریست‌ها» مجلس تعطیل شد، فعالیت احزاب سیاسی ممنوع و اموال آنها مصادره گشت و رهبران آنها از هرگونه فعالیت سیاسی محروم شدند. فعالیت سازمان‌های صنفی و سندیکایی و بویژه کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری انقلابی ممنوع گشت و رهبران آن به زندان افتادند. روزنامه‌ها و نشریه‌ها تحت فشار قرار گرفتند و هرگونه انتقاد از کودتا ممنوع شد. در چنین جوّی همهٔ شهروندان مظنون به همکاری با «خرابکاران» بودند. روزنامهٔ رادیکال در شمارهٔ ۱۲ سپتامبر ۱۹۹۷ خود اقدامات سرکوبگرانهٔ دولت کودتا را بدین ترتیب جمع‌بندی کرد:

ـ صدور ۶۵۰۰۰۰ حکم بازداشت
ـ صدور ۲۳۰۰۰۰ حکم محکومیت به زندان
ـ صدور ۵۱۷ حکم اعدام و اجرای ۵۰ حکم از میان آنها
ـ تشکیل پروندهٔ امنیتی برای ۱۶۸۳۰۰۰ شهروند ترکیه
ـ مهاجرت ۳۰۰۰۰ نفر به خارج از کشور و سلب تابعیت از ۱۴۰۰۰ نفر
ـ مرگ مشکوک ۳۰۰ نفر و مفقود شدن ۸۰۰ نفر، مرگ شماری از زندانیان
ـ متوقف شدن فعالیت ۲۳۶۶۷ انجمن و بنیاد و موقوفه
ـ اخراج و بازنشسته کردن ۳۹۷۴ دبیر و استاد دانشگاه، ۴۷ قاضی، ۹۴۰۰ کارمند دولت و ۱۲۰۰ افسر و درجه دار.[۴]

درعوض، عبدالله چاتلی، تروریست راست‌گرای افراطی که به دلیل جنایت‌های گوناگون، از جمله قتل هفت دانشجوی چپ‌گرا، تحت تعقیب بود، با اجازهٔ شورای امنیت ملی برای مبارزه با تروریست‌های

ارمنی به اروپا اعزام شد. محمدعلی آکچا که در ۱۹۸۱ به جانِ پاپ ژان ـ پل دوم سوءقصد کرد عضو شبکهٔ عبدالله چاتلی بود[۵]. بنا به گزارش رسمی دولت ترکیه از میان کسانی که پس از کودتا به اتهام فعالیت‌های «تروریستی» دستگیر شدند ۵۱ درصد از فعالان چپ، ۱۴ درصد از فعالان راست و ۵ درصد از «جدایی‌خواهان کرد» بودند[۶]. در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳ نیروهای امنیتی ۷۳۴۰۰۰ قبضه اسلحهٔ گرم از سلاح کمری تا خمپاره‌انداز کشف و ضبط کردند[۷]. هرج و مرج و آدم‌کشی در سال‌های پیش از کودتا چنان ابعادی پیدا کرده بود که به رغم همهٔ این اقدامات سرکوب‌گرانه بخش بزرگی از مردم ترکیه از نظم و آرامش پس از کودتا استقبال کردند.

هدف دولت برآمده از کودتا تجدید سازمان کل جامعه و دولت بود. ژنرال‌ها در پی ایجاد جامعه‌ای مطیع و منضبط بودند که دولتی قدرقدرت بر آن مسلط باشد. از همین رو با شعار مبارزه با «مسئولان هرج و مرج» به مداخله در تمام جزئیات زندگی روزمرهٔ مردم پرداختند. به نوشتهٔ اسکندر گوکالپ و احمد اینسل، وزارت کشور دستور داد نمای تمام ساختمان‌های کنار جاده‌ای که استانبول را به اروپا می‌پیوندد به رنگ سفید درآید. نصب هرگونه نوشته و دعا در تاکسی‌های دسته‌جمعی، مینی‌بوس‌ها و اتوبوس‌ها ممنوع شد. از کارمندان دولت خواستند سبیل خود را بتراشند و کراوات ببندند و به بانوان کارمند دستور دادند از پوشیدن شلوار خودداری کنند. رژیم کودتا، برای برقراری این نظم سربازخانه‌ای، نظامیان شاغل و بازنشسته را به جای شهرداران برگزیدهٔ مردم نشاند و افسران را به ریاست کارخانه‌ها و شرکت‌های دولتی گماشت. تلاش برخی از این افسران ناآزموده که وزارتخانه یا کارخانه را با سربازخانه اشتباه می‌گرفتند پیامدهای تأسف‌بار و گاه مضحکی داشت[۸]. گذار از جامعه‌ای سیاست‌زده و پرآشوب به جامعه‌ای سیاست‌گریز و تسلیم در گرو تحکیم احساس همبستگی ملی و دینی

به جای دلبستگی‌های قومی و طبقاتی بود. ایدئولوژی رژیم کودتا تلفیقی بود از ناسیونالیسم ترک و اسلام که در چارچوب «سنتز ترک ـ اسلامی» شکل گرفت.

۱. سنتز ترک ـ اسلامی: ایدئولوژی کودتای ۱۹۸۰

کودتای ۱۹۸۰ سرآغاز دومین چرخش بزرگ در مناسبات دین و دولت در ترکیه پس از جنگ جهانی دوم بود. ارتش ترکیه این بار نیز با دستاویز دفاع از لائیسیته و پاسداری از آرمان‌های مصطفی کمال به میدان آمد. اما ارزیابی نظامیان این بود که به چالش خواندن و سرکوب اهل دین نه ممکن است و نه مطلوب. در نتیجه بهتر آن است که از دلبستگی دینی همچون عامل همبستگی ملی و اجتماعی استفاده کرد و آن را دستمایهٔ قوام سیاسی جامعه‌ای ساخت که درگیری‌های تند ایدئولوژیک و ستیزهای قومی و دینی آن را از هم گسیخته است. سنتز ترک و اسلامی که دین اسلام و ترکیت را دو روی یک سکه می‌دانست آموزهٔ مطلوب نظامیان بود.

تلاش برای یافتن سنتزی از هویت اسلامی و هویت ترک از پایان سدهٔ نوزدهم به این سو همواره وسوسهٔ ذهنی روشنفکران ترکیه بوده است. در آغاز سدهٔ بیستم شماری از نشریه‌های دینی از جمله صراط المستقیم می‌کوشیدند هویت دینی و قومی ترکان را با یکدیگر آشتی دهند. پس از برقراری نظام چندحزبی و بویژه در دههٔ ۱۹۶۰، با تندوتیز شدن پیکارهای ایدئولوژیک و نیرو گرفتن جنبش‌های چپ، گروه‌هایی از ناسیونالیست‌های افراطی و دینداران محافظه‌کار به این نتیجه رسیدند که باید رقابت‌های دیرینه را کنار بگذارند و با یکدیگر از در آشتی و همکاری درآیند. باشگاه روشنفکران که در آغاز دههٔ ۱۹۶۰ تأسیس شد نخستین گام در راه نزدیکی این دو گروه بود. باشگاه روشنفکران پس از چند سال فعالیت تعطیل شد و در ۱۹۷۰ کانون روشنفکران جای آن را

گرفت که برخی آن را «اپوس دیی»[1] ترک می‌نامند[۹]. سنتز ترک-اسلامی در دههٔ ۱۹۷۰ در نوشته‌ها و تحلیل‌های کانون روشنفکران شرح و بسط یافت و پس از ۱۹۸۰ به ایدئولوژی محافل حاکم جمهوری ترکیه تبدیل شد. در نوشته‌ای که در ۱۹۸۶ زیر نظر ژنرال کنعان اورن، رئیس‌جمهور وقت ترکیه، دربارهٔ سیاست‌های فرهنگی این کشور تهیه شده است و می‌توان آن را تبلور تمام‌عیار ایدئولوژی حکومت دانست بی‌توجهی به دین یکی از علت‌های گسترش هرج و مرج در ترکیه پیش از کودتا به شمار می‌آید. بر مبنای این نوشته دین نخستین عنصر فرهنگ ترک و سرچشمهٔ لایزال ارزش‌های اخلاقی، معنوی و فرهنگی جامعهٔ ترک است و وظیفهٔ دولت پاسداری از آن است[۱۰]. ژنرال اورن، که خود فرزند امام جماعت یکی از پادگان‌های ارتش بود، در سخنرانی‌های خود اغلب از قرآن نقل قول می‌آورد و به احادیث استناد می‌کرد. سنتز ترک-اسلامی، از یک سو، بر بنیاد همسازی اسلام با هویت ترک (۲۵۰۰ سال ترکیت و ۱۰۰۰ سال اسلامیت) و، از سوی دیگر، بر مخالفت سرسختانه با ماتریالیسم، جهان‌وطنی و انسان‌باوری (اومانیسم) بنا شده بود. در زندان‌های رژیم کودتا خواندن نطق مصطفی کمال اجباری بود. زندانیان به مطالعهٔ قرآن تشویق می‌شدند و در و دیوارهای زندان با شعارهایی چون «کسی که سر بر جانماز می‌ساید برادر من است» تزئین شده بود.[۱۱]

حکومت کودتا برای از بین بردن پیش‌زمینهٔ ساختاری و ایدئولوژیک بحران سیاسی دو تصمیم بنیادی گرفت. نخست تدوین قانون اساسی جدید که با مشارکت همدلانهٔ کانون روشنفکران تحقق یافت. برای نگارش قانون اساسی جدید، مجلس مؤسسان مرکب از ۱۶۰ نماینده در اکتبر ۱۹۸۱ آغاز به کار کرد. اعضای این مجلس برگزیدهٔ شورای امنیت ملی یا منتخب استانداران بودند. کمیتهٔ پانزده‌نفره‌ای از اعضای این

---

1. Opus Dei

مجلس در ژوئیهٔ ۱۹۸۲ پیش‌نویس قانون اساسی را در نشست عمومی مجلس مؤسسان به بحث و مشورت گذاشت و پس از انجام اصلاحاتی به شورای امنیت ملی فرستاد. شورای امنیت ملی به‌نوبهٔ خود تغییراتی در این پیش‌نویس داد و تصمیم گرفت قانون اساسی جدید را به همه‌پرسی بگذارد [۱۲]. از آنجا که بازگشت به حکومت غیرنظامیان و قانونیت در گرو تصویب این قانون اساسی بود، ۹۱/۳۷ درصد رأی‌دهندگان در همه‌پرسی ۱۹۸۲ به آن رأی مثبت دادند [۱۳]. ژنرال کنعان اورن در نوامبر ۱۹۸۲ به ریاست جمهوری رسید. قانون اساسی جدید با محدود ساختن دامنهٔ آزادی‌ها و حقوق شهروندان ترکیه و افزایش اختیارات قوهٔ مجریه و محدود کردن قدرت قوهٔ مقننه در ساختار سیاسی کشور امکانات دولت را برای رویارویی با بحران سیاسی گسترش بخشید. برگماری اعضای شورای آموزش ترکیه، رؤسای دانشگاه‌ها، شورای دولت و دادگاه قانون اساسی در حوزهٔ اختیارات رئیس‌جمهور قرار گرفت. مجلس سنا از ساختار سیاسی کشور حذف شد، امکان تغییر وابستگی حزبی برای نمایندگان مجلس محدود گشت [۱۴]، و اصلاحاتی در شیوهٔ انتخاب رئیس‌جمهور توسط مجلس انجام گرفت. اصول ۱۲ و ۱۴ قانون اساسی بیش از همه آماج سنجشگری‌های مخالفان قرار گرفت زیرا این اصول به بهانهٔ حفظ تمامیت ارضی و وحدت ملی دست دولت را برای محدود ساختن آزادی‌ها باز می‌گذاشت. شورای امنیت ملی ۱۶ اصل موقت به قانون اساسی افزود. بر اساس این اصول رهبران احزاب قدیمی تا ده سال از هرگونه فعالیت سیاسی و انتخاباتی محروم شدند. درعوض اعضای شورای امنیت ملی تا بازگشایی دوبارهٔ مجلس از مصونیت کامل قضایی بهره‌مند شدند. به سخن دیگر هیچ مقام قضایی یا سیاسی حق پیگرد فرماندهان ارتش را به جرم نقض حقوق بشر نداشت [۱۵]. تصمیم بنیادی دیگر حکومت کودتا تقویت بنیادهای دینی ـ اخلاقی جامعه از طریق گسترش آموزش‌های دینی بود. مادهٔ ۲۴ قانون اساسی جدید

آموزش دینی را از دبستان تا پایان دورهٔ دبیرستان همگانی و اجباری ساخت. بدین ترتیب آموزش‌های دینی رونق بی‌سابقه‌ای یافتند و شمار دانش‌آموزان مدرسه‌های تربیت امام ـ خطیب در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ حدود ۶۵ درصد افزایش یافت [۱۶]. نوآوری مهم دیگر در نظام آموزشی ترکیه که پیامدهای پردامنه‌ای برای این کشور داشت گشودن در دانشگاه‌ها به روی دانش‌آموختگان مدرسه‌های دینی بود. در میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰، درنتیجهٔ پافشاری نجم‌الدین اربکان و حزب رستگاری ملی، دانش‌آموختگان مدرسه‌های امام ـ خطیب اجازه یافتند تحصیلات خود را در دانشکده‌های الهیات ادامه دهند. در ۱۹۸۳، راه ورود این دانش‌آموختگان به تمام دانشکده‌ها بجز دانشکدهٔ افسری گشوده شد. طرفه آنکه در ۱۹۸۸ فقط ده درصد از ده هزار دیپلمهٔ مدرسه‌های امام ـ خطیب می‌خواستند به دانشکدهٔ الهیات بروند و بخش بزرگی از آنان خواستار تحصیل در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی بودند. ۱۱٫۷ درصد دانشجویان دانشکده‌های حقوق و ۱۴٫۵ درصد دانشجویان رشتهٔ علوم سیاسی را دانش‌آموختگان این مدرسه‌ها تشکیل می‌دادند [۱۷]. دانشکده‌های فنی نیز بسیار مورد توجه بودند و هستند و شمار کارشناسان فنی با گرایش‌های اسلامی چنان افزایش یافته که نیلوفر گوله، جامعه‌شناس ترک، از مقولهٔ مهندسان اسلامی سخن می‌گوید و دربارهٔ گرایش‌های سیاسی آنان غوررسی می‌کند [۱۸]. در دههٔ ۱۹۷۰، ۲۵ درصد از نمایندگان حزب اسلامی رستگاری ملی در مجلس ترکیه مهندس بودند. این رقم در دههٔ ۱۹۸۰ و درمورد حزب رفاه که جانشین حزب رستگاری ملی شد به ۳۰ درصد رسید. از آنجا که بخش بزرگی از دانش‌آموزان مدرسه‌های امام ـ خطیب پس از تحصیلات دانشگاهی به خدمت دولت درمی‌آیند و نسل جدید نخبگان سیاسی ترکیه را تشکیل می‌دهند، گروهی آنان را «اسب تروا»ی اسلام در قلب دولت لائیک ترکیه می‌دانند که گذار مسالمت‌آمیز جمهوری به حوزهٔ نفوذ اسلام را

تأمین خواهد کرد بی‌آنکه درگیری‌های خشن و گسست‌های عمده پیکر جامعه و دولت را زخم‌خورده و پریشان سازد.

۲. تورگوت اوزال و چرخش لیبرال

کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ گسستی ژرف در زندگی سیاسی جمهوری ترکیه پدید آورد. فرماندهان ارتش بر آن بودند که با مصالح کهنه نمی‌توان بنایی نو ساخت و از همین رو احزاب پیش از کودتا و سیاستمداران کهنه‌کار، دست‌کم برای مدتی، از صحنهٔ سیاست حذف شدند. به فرمان دولت کودتا ۷۲۳ سیاستمدار ترک از حقوق سیاسی و مدنی خود محروم گشتند. آلب‌ارسلان تورکش شکوه می‌کرد که نظامیان اندیشه‌های او را به کار بسته‌اند اما خودش را به زندان افکنده‌اند [۱۹]. سرکوب بی‌امان گروه‌های پیکارگر مسلح و سازمان‌های افراطی دو سال طول کشید. پس از مدتی افکار عمومی ترکیه که دیگر نگران خطر جنگ داخلی نبود از حکومت نظامیان دلزده و خواهان بازگشت به نظام پارلمانی و انتقال قدرت به سیاستمداران شد. در اروپا نیز ادامهٔ کار حکومت نظامیان و نقض گستردهٔ حقوق بشر در ترکیه نگرانی‌ها و اعتراضات فراوان برانگیخت. در چنین شرایطی ارتش تصمیم گرفت با برگزاری انتخابات قدرت را به غیرنظامیان واگذار کند. مشکل این بود که تمام احزاب و سازمان‌های سیاسی منحل شده بودند و نظامیان از فعالیت مجدد احزاب و هرج و مرج و درگیری‌های مسلحانه می‌هراسیدند. از همین رو قانون جدید فعالیت احزاب با مقرراتی دست و پاگیر در مارس ۱۹۸۲ تدوین شد. بر اساس این قانون هر حزب به هنگام اعلام موجودیت خود باید حداقل سی عضو مؤسس می‌داشت و نام و مشخصات کامل آنها را به وزارت کشور اعلام می‌کرد. شورای امنیت ملی حق داشت صلاحیت اعضای مؤسس حزب را رد کند. در این قانون تصریح شده بود که احزاب باید «به اصول اصلاحات آتاتورک وفادار باشند» و فعالیت‌هایشان



تورگوت اوزال

مغایر با اصل چهارده قانون اساسی نباشد. به موجب این اصل آزادی شهروندان ترکیه نباید تمامیت ارضی کشور و یکپارچگی ملی آن را به خطر بیندازد یا به چیرگی طبقه یا گروهی بر طبقات و گروه‌های دیگر جامعه منجر شود. با اعلام قانون جدید انتخابات، پنج حزب تقاضای اجازهٔ فعالیت کردند. نخست حزب دموکراسی ملی‌گرا (ملیت چی دموکراسی پارتی سی) به رهبری ژنرالِ بازنشسته تورگوت سونالپ بود که افکار عمومی آن را برساختهٔ ارتش و شورای امنیت ملی می‌دانست. دومین حزب مام میهن (آنا وطن پارتی سی) نام داشت و تورگوت اوزال بنیانگذار آن بود. این حزب موضع انتقادی معتدل و میانه‌رویی داشت. حزب سوم حزب مردم‌گرا (خلق چی پارتی سی) بود که بنیانگذار آن نجدت جالپ، رئیس دفتر عصمت اینونو و جمال گورسل، رؤسای جمهور پیشین، بود. نظامیان امیدوار بودند که پس از انتخاب و پیروزی حزب دموکراسی ملی‌گرا این حزب بتواند نقش نیروی منتقد وفادار به دولت را ایفا کند. دو حزب دیگر که در ژوئن ۱۹۸۲ فعالیت خود را آغاز کردند در واقع ادامه‌دهندگان راه حزب جمهوری‌خواه خلق (به رهبری اجویت) و عدالت (به رهبری دمیرل) بودند و حزب «سوسیال دموکراسی» و «ترکیهٔ بزرگ» نام گرفتند. رهبر حزب سوسیال دموکراسی اردال اینونو،

استاد فیزیک دانشگاه بسفور و پسر عصمت اینونو، بود. رهبر حزب ترکیهٔ بزرگ ژنرال بازنشسته علی فتحی اسنر نام داشت اما سازمان‌دهندهٔ واقعی حزب هشام‌الدین جین دوروک، حقوقدان و مسئول تشکیلات حزب عدالت در استانبول، بود[۲۰]. شورای امنیت ملی حزب ترکیهٔ بزرگ را پوششی برای فعالیت دوبارهٔ حزب عدالت دانست و دستور انحلال حزب و دستگیری سلیمان دمیرل را صادر کرد. دمیرل و گروهی از رهبران حزب جمهوری‌خواه خلق چون دنیز بایکال در پایگاه نظامی چانکاله زندانی شدند[۲۱]. شورای امنیت ملی از میان ۳۶ بنیانگذار حزب سوسیال دموکراسی صلاحیت ۲۳ تن و از جمله اردال اینونو را رد کرد. حزب گروهی دیگر را به‌جای آنها معرفی کرد اما صلاحیت این عده نیز رد شد. درنتیجه این حزب به دلیل نامشخص بودن بنیانگذاران آن بنا به قانون احزاب از شرکت در انتخابات منع شد[۲۲]. حزب راه راست نیز که جای حزب ترکیهٔ بزرگ را گرفته بود به سرنوشت مشابهی دچار شد.

به رغم همهٔ این ترفندها، نتیجهٔ انتخابات کاملاً برخلاف انتظار شورای امنیت ملی و ژنرال اورن بود. حزب مام میهن به رهبری تورگوت اوزال با کسب ۴۵/۱۵ درصد آرا در انتخابات پیروز شد حال آنکه حزب دموکراسی ملی‌گرا که ارتش از آن پشتیبانی می‌کرد فقط ۲۳/۲۷ درصد آرا را به دست آورد و حتی از حزب مردم‌گرا (۳۰/۷۶ درصد آرا) نیز عقب افتاد[۲۳]. در پی پیروزی حزب مام میهن، تورگوت اوزال به نخست‌وزیری رسید. در دورهٔ نخست‌وزیری (۱۹۸۹ـ۱۹۸۳) و سپس ریاست‌جمهوری وی (۱۹۹۳ـ۱۹۸۹) جامعه، اقتصاد و فرهنگ ترکیه دگرگونی‌های چشمگیری را تجربه کرد. این دوره را «دههٔ اوزال» می‌نامند.

تورگوت اوزال (۱۹۹۳ـ۱۹۲۷)، که در سرزمین‌های کردنشین ترکیه به دنیا آمده و از محیط سنتی آناتولی برخاسته بود، هرگز دلبستگی خود را به اسلام و جریان موسوم به سنتز ترک ـ اسلامی پنهان نکرد. اوزال و خانواده‌اش با محافل نقشبندی پیوند نزدیکی داشتند. او و برادرش،

کورکوت اوزال، در پایان دههٔ ۱۹۶۰ به حلقهٔ مریدان زاهد کوتکو پیوسته بودند. مادر اوزال از نزدیکان شیخ زاهد بود و با اجازهٔ ویژهٔ دولت در مقبرهٔ شیخ به خاک سپرده شد. اوزال همانند نجم‌الدین اربکان و سلیمان دمیرل دانش‌آموختهٔ دانشکدهٔ فنی استانبول بود. او سپس تحصیلات خود را در ایالات متحد امریکا در رشته‌های مهندسی و اقتصاد ادامه داد. تورگوت و برادرش سخت شیفتهٔ شیوهٔ زندگی امریکایی، روحیهٔ کارآفرینی و تجاری و احترام به ارزش‌ها و باورهای دینی در آن کشور شدند. روایت کرده‌اند که کورکوت اوزال در امریکا مدتی در بین مورمون‌ها زندگی کرد و بشدت تحت تأثیر اخلاق دینی آنها قرار گرفت و از همان زمان به اجرای دقیق فرایض دینی روی آورد. تورگوت اوزال پس از بازگشت به ترکیه معاون ادارهٔ بررسی و پژوهش‌های برق ترکیه شد و از ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۱ سازمان برنامهٔ ترکیه را اداره کرد. او در این دوره در دانشگاه فنی خاورمیانه در آنکارا تدریس می‌کرد. اوزال در سال‌های ۱۹۷۳-۱۹۷۲ مشاور طرح‌های ویژهٔ بانک جهانی بود و در بازگشت به ترکیه به استخدام مجتمع اقتصادی صابانچی درآمد. در ۱۹۷۵ بار دیگر به ریاست سازمان برنامهٔ ترکیه رسید. در ۱۹۷۷ نامزد حزب رستگاری ملی برای نمایندگی مجلس شد اما در انتخابات شکست خورد و پس از آن از محافل سنت‌گرا فاصله گرفت. در ۱۹۷۹، در مقام معاون نخست‌وزیر مأمور انجام اصلاحات ساختاری در اقتصاد ترکیه شد و این اصلاحات را در عمل پس از کودتای ۱۹۸۰ تحقق بخشید. تورگوت اوزال در ۱۹۸۳ حزب مام میهن را بنیاد گذاشت.[۲۴]

بینش اجتماعی اوزال هم با بینش صنف‌باور نظامیان و هم با رهیافت سنتی اسلامیان متفاوت بود. به گفتهٔ روشن چاکر، ناظر هوشمند زندگی دینی ترکیه، روی سخن اوزال نه «امت» بلکه فرد مسلمان، همچون موجودی خودسامان و مصرف‌کننده در چارچوب اقتصاد بازار، بود[۲۵]. اوزال به تقدم فرهنگ بر سیاست و فرد بر جامعه اعتقاد داشت. این

گرایش در اسلام ترک پدیده‌ای یکپارچه و همگون نیست و روشنفکران، دولتمردان و شخصیت‌ها و نیروهای گوناگون با انگیزه‌های بس متضاد طرفدار آن‌اند، اما وجه مشترک همهٔ آنان این باور است که انقلابی‌گری دینی ـ سیاسی و برقراری حکومت شرع در نهایت نتایجی درست برخلاف انتظار انقلابیان به‌بار می‌آورد، زیرا با درآمیختن دین با امور دنیوی آن را تا ردهٔ ایدئولوژی‌های سیاسی فرومی‌کاهد، تقدس آن را از بین می‌برد و بدین ترتیب نه بر ارج دین می‌افزاید و نه بر قرب و منزلت اهل دین. این گرایش، با برانگیختن شور و هیجان و تنش‌های تند، قلب گرم را جایگزین عقل سرد می‌کند و راه را بر چاره‌جویی خونسردانه و خردمندانهٔ نابسامانی‌های جامعه برمی‌بندد. تصاحب قلب‌ها و سیادت بر جان‌ها صدچندان ارزشمندتر از تصاحب دستگاه دولت و سیادت بر کشور است. این دیدگاه تا حدودی از تجربه و الگوی لائیسیته در ایالات متحد الهام می‌گیرد. در ایالات متحد امریکا جامعه به ارزش‌های دینی خود دلبسته است و اخلاقی فردگرا و لیبرال اما منزه‌طلب و دین‌باور بنیاد اعتقادات مشترک و همرأیی و یکپارچگی فکری جامعه را تشکیل می‌دهد. اما دین، به‌رغم حضور مستقیم و محسوس در همهٔ جنبه‌های زندگی، به تعبیر تامس جفرسون به وسیلهٔ «دیواری» از دولت جدا می‌شود. اوزال نیز خواستار حضور همه‌جانبهٔ دین در جامعه بود و ازهمین‌رو اهل دین و طریقت را می‌نواخت اما دین‌سالاری را خوش نمی‌داشت و با انقلابی‌گری دینی در ستیز بود. او که در اقتصادْ لیبرال و در سیاست محافظه‌کار بود می‌خواست ارزش‌ها و هنجارهای اخلاق اسلامی را با نیازهای روزگار نو آشتی دهد. عدنان مندرس، نخست‌وزیر نگون‌بخت دههٔ پنجاه میلادی، از پیشگامان این بینش در ترکیه بود و به همین دلیل اوزال در میان چهره‌های سیاسی ترکیه خود را بیش از همه وامدار مندرس می‌دانست. اوزال در ۱۹۹۱ به‌طور رسمی از مندرس اعادهٔ حیثیت به عمل آورد و او و دو وزیری را که به همراه او اعدام شدند

«شهدای دموکراسی» نامید. فرودگاه بین‌المللی ازمیر و بسیاری از خیابان‌های ترکیه عدنان مندرس نامیده شدند[۲۶]. اوزال حتی وصیت کرد که او را نه در آنکارا، پایتخت جمهوری مصطفی کمال، بلکه در کنار آرامگاه عدنان مندرس در پای دیوار کهن استانبول به خاک بسپارند.

از دههٔ ۱۹۵۰ که به ابتکار دموکرات‌ها اقتصاد آزاد جای سیاست ارشادی دولت را گرفت گام‌هایی در جهت صنعتی کردن ترکیه برداشته شد. فراورده‌های کارخانه‌های کشور مصرف داخلی داشتند و صنایع ترکیه صادرکننده نبودند. یکی از پایه‌های سیاست اقتصادی اوزال بازسازی صنایع ترکیه برای صادرات بود. این کار در گرو ثابت نگه داشتن دستمزدها و سرکوب جنبش‌های صنفی کارگری به منظور کاهش هزینهٔ تولید و بالا بردن توان رقابت کارخانه‌های ترکیه بود[۲۷]. اوزال طرفدار سیاست حمایت از صنایع داخلی نبود زیرا به گمان او صنایع داخلی زیر چتر حمایت دولت و در نبود هرگونه رقابتی، کالاهای گران با کیفیت نازل تولید می‌کنند و کارایی خود را از دست خواهند داد. رقابت خارجیْ صاحبان صنایع را به بهبود کیفیت کالاها و پایین آوردن بهای آنها وامی‌دارد و در درازمدت به افزایش صادرات و ورود ارز خارجی می‌انجامد[۲۸]. تثبیت دستمزدها و مهار تورم به کاهش واردات و جلوگیری از افزایش بدهی‌های خارجی ترکیه کمک کرد. درآمد ناشی از صادرات کشور از ۲/۳ میلیارد دلار در ۱۹۷۹ به ۱۱/۷ میلیارد دلار در ۱۹۸۸ رسید. روزنامه‌های ترکیه از «معجزهٔ صادرات» سخن گفتند اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که عامل دیگری نیز در دههٔ ۱۹۸۰ به جهش صادرات ترکیه یاری رساند و آن جنگ ایران و عراق بود که این دو کشور را به نخستین خریداران کالاهای صادراتی ترکیه تبدیل کرد[۲۹]. در چهار سال نخست کابینهٔ اوزال میانگین سالانهٔ آهنگ رشد اقتصادی به ۷ درصد رسید و کسری موازنه پرداخت‌های خارجی کاهش یافت[۳۰]. در سرتاسر آناتولی کارخانه‌های تولیدی ساخته شد. نسل

جدید کارفرمایان دین‌دوست را «ببرهای آناتولی» نامیدند. در ۱۹۹۰ بورژوازی نوپای دیندار انجمن صنفی خود را به نام «انجمن کارآفرینان و صاحبان صنایع مستقل»[1] به وجود آورد که در برابر «انجمن کارآفرینان و صاحبان صنایع ترک»[2] قد علم کرد. اعضای انجمن کارآفرینان مستقل دلبستگی خود را به اسلام پنهان نمی‌کردند و از همین رو برخی بر آن بودند که نام واقعی این سازمان انجمن کارآفرینان مسلمان است [۳۱]. اوزال، با بازگذاشتن دست «ببرهای آناتولی» برای تولید جهت صادرات، فعالیت اقتصادی دولت را به سمت نوسازی ساختارهای زیربنایی کشور بویژه در دو پهنهٔ مخابرات و انرژی هدایت کرد. بدین ترتیب، سرانجام تلفن و برق به روستاهای ترکیه رسید، درحالی‌که در آغاز دههٔ ۱۹۸۰ حتی در شهرهای بزرگ تماس تلفنی با خارج از کشور با دشواری ممکن بود. سیاست‌های اقتصادی اوزال اندک اندک رهیافت قشرهای متوسط را به ثروت‌اندوزی دگرگون ساخت. در گذشته‌ای نه چندان دور، شغل محبوب فرزندان طبقهٔ متوسط خدمت در ارتش و کارمندی دولت بود. از دورهٔ اوزال به بعد ثروتمند شدن هرچه سریعتر به وسوسهٔ ذهنی بخش بزرگی از جوانان کشور تبدیل شد. اوزال ستایشگر سرعت بود و به همگان توصیه می‌کرد که «سر پیچ‌ها» توقف نکنند [۳۲]. خانوادهٔ اوزال نیز از همین اصل پیروی می‌کرد. سمرا، همسر اوزال، که با ساده زیستن میانه‌ای نداشت بنیادی ویژهٔ بانوان تأسیس کرد که اعضای آن زنان کارفرما یا همسران کارفرمایان بودند [۳۳]. در ۱۹۸۵، پس از افتتاح بورس سهام استانبول، پسر اوزال در مدتی کوتاه ثروت هنگفتی به هم زد و مادرش در پاسخ به منتقدان گفت: «پسرم یک شهروند عادی است. او چون پسر نخست‌وزیر است نباید از همه‌چیز محروم شود» [۳۴]. مشکل این بود که پسر اوزال شهروند عادی ترکیه نبود و به برکت اطلاعاتی که از طریق خانواده به دست می‌آورد می‌دانست چه موقع و در کجا باید سرمایه‌گذاری کند یا

1. MUSIAD 2. TUSIAD

سهام خود را بفروشد. خانوادهٔ اوزال در بند و بست‌ها و معاملات گوناگون شرکت داشتند. نخستین شبکهٔ تلویزیون خصوصی ترکیه را احمد اوزال، پسر تورگوت، با مشارکت جم اوزان (از ثروتمندترین سرمایه‌داران ترکیه) تأسیس کرد. خویشاوندپروری که گاه با قانون‌گریزی همراه بود یکی از جنبه‌های منفی کارنامهٔ سیاسی اوزال است. او برای توجیه راه‌ و رسم خود گاه به همکارانش می‌گفت: «حالا اگر من یک‌بار قانون اساسی را رعایت نکنم به کجا برمی‌خورد؟» [۳۵]

بن‌مایهٔ اصلاحات اقتصادی اوزال خصوصی‌سازی و کاهش بدهی دولت بود. از ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۹ صد و سی کارخانه و مؤسسهٔ دولتی به بخش خصوصی واگذار شد [۳۶]. واگذاری این کارخانه‌ها به بخش خصوصی جنب و جوشی در اقتصاد ترکیه پدید آورد و از کسری خزانهٔ دولت کاست. این سیاست اقتصادی که در دههٔ ۱۹۹۰ پس از اوزال نیز دنبال شد پیامدهای دوگانه‌ای داشت. از یک‌سو، آهنگ رشد اقتصادی کشور به ۷ تا ۸ درصد در سال رسید و اقتصاد ترکیه را در سال ۲۰۰۲ به ردهٔ هفدهمین اقتصاد جهان برکشید [۳۷]، و، از سوی دیگر، بر میزان بیکاری بسرعت افزوده شد. ظرف مدت کوتاهی نزدیک به ۱٫۵ میلیون نفر بیکار شدند [۳۸]. ثابت ماندن دستمزدها سبب شد که کارمندان ناگزیر از یافتن شغل دوم و گاه سوم شوند و رشوه‌خواری در دستگاه اداری ترکیه رواج یابد. اوزال در پاسخ به منتقدان می‌گفت: «کارمندان ما خودشان می‌دانند چگونه مشکلاتشان را حل کنند» [۳۹]. در افکار عمومی این سخن به معنی مجاز دانستن رشوه‌گیریِ کارمندان دولت بود. سیاست‌های اقتصادی نولیبرال شکاف‌های طبقاتی را در ترکیه بیش از پیش گسترش داد و در دههٔ ۱۹۹۰ که با فروپاشی شوروی دیگر گفتمان سوسیالیستی از رونق افتاده بود زمینهٔ مناسبی برای گفتمان اسلامی و وعدهٔ «عدل و قسط» فراهم آورد.

در دورهٔ اوزال روابط بازرگانی با کشورهای اروپایی و خاورمیانه

افزایش چشمگیری یافت. ایجاد مناطق آزاد سرمایه‌گذاری در ۱۹۸۵ و اجازهٔ ورود پترودلارهای عرب از طریق بانک‌های اسلامی سبب شد که حجم سرمایه‌گذاری‌های خارجی در ترکیه در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۹ به ۹ برابر دورهٔ بیست و پنج‌سالهٔ پیش از آن برسد [۴۰]. در دورهٔ نخست‌وزیری اوزال سرمایه‌های عرب به اقتصاد ترکیه رسوخ کردند. این سرمایه‌ها به‌طور عمده در بانک‌های اسلامی و مؤسسه‌های ویژهٔ سرمایه‌گذاری چون البرکه و مؤسسهٔ مالی فیصل متمرکز شده بودند. میزان سرمایهٔ این بانک‌ها کمتر از یک درصد کل سرمایهٔ بانکی ترکیه بود اما اهمیت این مؤسسه‌ها در نحوهٔ فعالیت و پیوندهای سیاسی آنها بود. سخن از شبکه‌ای بود که در آن دلارهای نفتی سعودی، طریقت نقشبندی، مدیریت امور دینی، موقوفه‌ها و شورای آموزش ترکیه به یکدیگر پیوند می‌خوردند. در ۱۹۸۶، روزنامهٔ جمهوریت فاش ساخت که از ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ حقوق کارمندان مدیریت امور دینی جمهوری ترکیه و گروهی از مبلغان دینی ترکیه را در اروپای غربی یک سازمان سعودی پرداخته است. [۴۱]

در پهنهٔ سیاسی اوزال در آغاز گوش‌به‌فرمان ژنرال کنعان اورن، رئیس‌جمهور، و شورای امنیت ملی بود، اما آرام آرام و بدون رودررویی و برخورد مستقیم از نظامیان فاصله گرفت و زمینهٔ گشایش فضای سیاسی را فراهم کرد. او با تردستی بسیار همهٔ مشکلات سیاسی و اقتصادی کشور را نتیجهٔ ندانم‌کاری و بی‌تجربگی نظامیان و تمام موفقیت‌ها و اصلاحات را ثمرهٔ هوشمندی و تلاش‌های خود معرفی می‌کرد. اوزال، همانند محافظه‌کاران امریکایی که خود را سخنگوی «اکثریت خاموش» جامعه می‌دانند، حزب مام میهن را نمایندهٔ «ستون مرکزی» جامعهٔ ترکیه می‌خواند [۴۲]. پیش از انتخابات شهرداری‌ها در مارس ۱۹۸۴، اوزال لایحه‌ای مبنی بر لغو ممنوعیت فعالیت برخی از احزاب را به مجلس برد. حزب مام میهن در انتخابات شهرداری‌ها ۴۱٫۵ درصد آرا را

به دست آورد. حزب سوسیال دموکراسی به رهبری اردال اینونو با ۲۳/۵ درصد به دومین حزب ترکیه تبدیل شد و حزب راه راست که از پشت صحنه به دست سلیمان دمیرل اداره می‌شد ۱۳/۵ درصد آرا را به دست آورد. حزب اسلامی رفاه نیز که جای حزب رستگاری ملی را گرفته بود ۴/۵ درصد رأی آورد [۴۳]. با کاهش محدودیت‌ها، سازوکار تجزیه و تقسیم نیروهای سیاسی دوباره آغاز شد. اجویت، رهبر حزب منحل‌شدهٔ جمهوری‌خواه خلق، به جای پیوستن به حزب سوسیال دموکراسی حزبی به نام چپ دموکراتیک تأسیس کرد و از آنجا که خود او هنوز اجازهٔ فعالیت سیاسی نداشت همسرش ادارهٔ حزب را به دست گرفت. دو حزب برساختهٔ نظامیان به حاشیه رانده شدند. حزب مردم‌گرا به حزب سوسیال دموکراسی پیوست و حزب دموکراسی ملی‌گرا نیز منحل شد و بیشتر اعضای آن به عضویت مام میهن درآمدند [۴۴]. با شروع فعالیت احزاب مسئلهٔ سرنوشت سیاستمداران قدیمی که از حقوق سیاسی محروم شده بودند به طور جدی مطرح شد، زیرا چند حزب بزرگ را رهبران پشت پرده (دمیرل، اجویت، اربکان و تورکش) اداره می‌کردند. اوزال با آنکه شخصاً مخالف بازگشت این شخصیت‌ها به عرصهٔ سیاست بود تصمیم گرفت که با برگزاری همه‌پرسی مسئله را حل کند. به رغم کارزار گستردهٔ حزب مام میهن، ۵۰/۲۴ درصد از شرکت‌کنندگان در همه‌پرسی ۶ سپتامبر ۱۹۸۷ خواستار اجازهٔ فعالیت مجدد سیاستمداران قدیمی شدند. اوزال راه گریزی نداشت و تصمیم گرفت انتخابات مجلس را پیش از موعد برگزار کند. آرای حزب مام میهن که در ۱۹۸۳ به ۴۵ درصد می‌رسید در ۱۹۸۷ به ۳۶/۳ درصد سقوط کرد، اما همچنان نخستین حزب کشور باقی ماند. حزب سوسیال دموکراسی ۲۴/۸ درصد و حزب راه راست ۱۹/۲ درصد آرا را به دست آورد. احزاب دیگر هیچ یک به حد نصاب ده درصد نرسیدند و درنتیجه نتوانستند به مجلس نماینده بفرستند (چپ دموکراتیک ۸/۵ درصد، رفاه ۷/۲ درصد). [۴۵]

کمونیست‌های ترکیه نیز بار دیگر فعال شدند. در کنار گروه‌های نوپای طرفدار محیط زیست و دفاع از حقوق همجنس‌گرایان، چپ سنتی مقیم اروپا نیز به جنب و جوش آمد. در ۶ اکتبر ۱۹۸۷، نبی یاغجی، رهبر حزب کمونیست ترکیه، و بهیجه بوران، رهبر حزب کارگر ترکیه، در بروکسل با هم دیدار کردند و پس از ادغام دو حزب در یکدیگر «حزب کمونیست متحد ترکیه» اعلام موجودیت کرد [۴۶]. خانم بوران چهار روز پس از وحدت دو حزب درگذشت و نیهات سارگین جانشین او شد. به رغم ممنوعیت فعالیت‌های کمونیستی (مادهٔ ۱۴۱ و ۱۴۲ قانون جزای ترکیه) یاغجی و سارگین تصمیم گرفتند به کشور بازگردند. در ۱۱ نوامبر ۱۹۸۷، آن دو به همراهی گروهی روزنامه‌نگار و نمایندهٔ مجلس اروپا به آنکارا رسیدند و به محض پیاده شدن از هواپیما بازداشت شدند. این بازداشت نه به خواست اوزال بلکه به دستور نظامیان صورت گرفت. راست این است که از مدتی پیش اوزال دیگر گوش به فرمان نظامیان نبود و تنش میان او و فرماندهان ارتش روزبه روز بیشتر می‌شد. [۴۷]

از ۱۹۸۷ به بعد نشانه‌های فرسودگی حکومت اوزال آشکار شد. بازگشت تورم هشتاد درصدی پیش از کودتا و کاهش قدرت خرید حقوق‌بگیران پایهٔ مشروعیت حکومت اوزال را سست کرد، بویژه آنکه خانوادهٔ اوزال و فن‌سالاران وابسته به آنها از طریق بند و بست‌های گوناگون یک‌شبه ثروت‌های کلانی به دست آورده بودند [۴۸]. در درون حزب مام میهن، جناح محافظه کار و ناسیونالیست به مخالفت با اوزال و جناح لیبرال برخاست. جناح لیبرال، به سرکردگی مسعود ییلماز، مرکب از فن‌سالاران دانش‌آموختهٔ امریکا و کارفرمایان جوانی بود که به دعوت اوزال به ترکیه بازگشته بودند. اوزال به رغم دو شکست سنگین انتخاباتی حاضر به استعفا نشد، درحالی که هر دو بار اعلام کرده بود در صورت شکست از نخست‌وزیری کناره می‌گیرد. در همه‌پرسی دربارهٔ برگزاری زودرس انتخابات شهرداری‌ها ۶۵ درصد رأی‌دهندگان به او

پاسخ منفی دادند و در انتخابات شهرداری‌ها حزب سوسیال دموکراسی با ۲۸/۲ درصد آرا مقام اول را به‌دست آورد و حزب مام میهن با ۲۱/۹ درصد آرا در ردهٔ سوم قرار گرفت. در ۱۹۸۹، دورهٔ ریاست جمهوری ژنرال کنعان اورن به پایان رسید و از آنجا که حزب مام میهن در مجلس از اکثریت برخوردار بود اوزال به ریاست جمهوری برگزیده شد. وی یکی از کارگزاران خود به‌نام یلدرم آک بولوت را، که به وفاداری و درعین‌حال ساده‌لوحی شهره بود [۴۹]، به نخست‌وزیری برگماشت و کوشید نقش رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر و حتی برخی وزیران را همزمان ایفا کند. مداخله‌های او در کار وزیران چنان پردامنه بود که بالاخره مسعود ییلماز، وزیر امور خارجه، به نشانهٔ اعتراض استعفا داد. در دورهٔ ریاست‌جمهوری اوزال، ابتکارهای جسورانه‌ای برای به‌رسمیت شناختن حقوق فرهنگی کردان و حل مسئلهٔ کردستان از طریق مذاکره و اعزام نمایندگانی به اروپا برای گفت‌وگو با سازمان‌های ارمنی صورت گرفت. اما درعین‌حال در این دوره بحران اقتصادی شدت گرفت، پراکندگی نیروهای سیاسی بیشتر شد و پیکار مسلحانه در سرزمین‌های کرد ابعاد گسترده‌ای پیدا کرد. [۵۰]

حملهٔ عراق به کویت در ۲ اوت ۱۹۹۰ سبب شد که بحران سیاسی مدتی به فراموشی سپرده شود. اوزال که دریافته بود ترکیه پس از سقوط دیوار برلین در ۱۹۸۹ اهمیت استراتژیک خود را برای جهان غرب از دست داده است بر آن شد که با همکاری همه‌جانبه با ایالات متحد بار دیگر نقش کلیدی ترکیه را در منطقه احیا کند. به دستور اوزال خط لوله‌ای که نفت عراق را به کنار دریای مدیترانه می‌رساند در ۷ اوت ۱۹۹۰ بسته شد و با اجازهٔ او نیروهای ائتلاف ضدعراق در ترکیه مستقر شدند. رئیس ستاد مشترک با تصمیمات عجولانهٔ اوزال که اغلب بدون مشورت با نظامیان گرفته می‌شد مخالف بود و به نشانهٔ اعتراض در ۳ دسامبر ۱۹۹۰ از مقام خود استعفا داد [۵۱]. اوزال مواضع رئیس ستاد را

محتاطانه و حتی بزدلانه می‌دانست و تصور می‌کرد عراق با سقوط صدام تجزیه خواهد شد و کردان عراق می‌توانند در چارچوب فدراسیونی به ترکیه ملحق شوند. او حتی در فکر اشغال موصل و کرکوک بود و از رئیس ستاد پرسیده بود در صورت حمله به کردستان عراق تلفات نیروهای ترکیه چقدر خواهد بود. پاسخ رئیس ستاد مبنی بر تلفات سنگین نیروهای ترک سبب شد که اوزال فکر اشغال شمال عراق را از سر بیرون کند [۵۲]. ارتش عراق در فوریهٔ ۱۹۹۱ شکست خورد، اما صدام حسین برخلاف انتظار اوزال سقوط نکرد. در پایان جنگ سیل مهاجران کرد از عراق به سوی ترکیه سرازیر شد و ترکیه یکی از بازارهای بزرگ خود یعنی عراق را از دست داد. اوزال تصمیم گرفت با برگماری مسعود ییلماز به سِمت نخست‌وزیر جنب و جوشی در عرصهٔ سیاسی ترکیه پدید آورد. نخست‌وزیر جدید سیاستمدار چهل و سه‌ساله‌ای بود که در رشتهٔ علوم سیاسی دانشگاه آنکارا درس خوانده بود و برخلاف آک بولوت به داشتن دلبستگی‌های تجددخواهانه و مصلحت‌گرایانه شهره بود. ییلماز می‌خواست پیش از آنکه قشرهای وسیعتری از مردم از حکومت رویگردان شوند با برگزاری انتخابات پیش‌رس برای حزب مام میهن مشروعیتی دوباره کسب کند. انتخابات در ۲۰ اکتبر ۱۹۹۱ برگزار شد و برخلاف تصور ییلماز حزب راه راست به رهبری دمیرل ۱۷۸ کرسی (۲۷ درصد آرا) را به دست آورد. حزب مام میهن، سوسیال دموکرات‌ها و حزب رفاه هر یک ۱۱۵، ۸۸ و ۶۲ نماینده به مجلس فرستادند [۵۳]. میان دو حزب راست میانه، مام میهن و راه راست، هیچ‌گونه اختلاف ایدئولوژیکی وجود نداشت اما این دو حزب به جای همکاری با یکدیگر و بازگرداندن ثبات و آرامش به زندگی سیاسی کشور راه و روش حزب عدالت و حزب جمهوری‌خواه خلق را در دههٔ ۱۹۷۰ در پیش گرفتند. دمیرل، که در دههٔ ۱۹۷۰ از همکاری با اجویت سر باز زده بود، با سوسیال دموکرات‌ها به رهبری اردال اینونو دولت

ائتلافی تشکیل داد و مسعود ییلماز به رهبر مخالفان دولت در مجلس تبدیل شد. از بازی روزگار دمیرل که در گذشته اوزال را «کارمند من» می‌نامید به نخست‌وزیری اوزال برگزیده شد. [۵۴]

حکومت دمیرل که با وعدهٔ احترام به حقوق بشر، آزادی مطبوعات، کاستن از مداخله‌های دولت در امور دانشگاه‌ها، اصلاح قانون اساسی در جهت گسترش دموکراسی و کاهش سن بازنشستگی روی کار آمد پس از شش ماه به‌کلی فلج شد. نخستین اقدام حکومت دمیرل یعنی تعطیلی زندان اسکی شهر که مخوفترین بازداشتگاه سیاسی ترکیه به حساب می‌آمد سبب ناخشنودی جناح راست حزب او شد [۵۵]. جنبش چریکی چپ انقلابی کشتار مأموران پلیس، قضات دادگستری و افسران بازنشسته را سرلوحهٔ کار خود قرار داده بود و هر ماه به‌طور متوسط ده نفر را ترور می‌کرد [۵۶]. در جنوب شرقی ترکیه، مبارزان حزب کارگران کردستان ارتش و ژاندارمری را با مشکلات فراوان روبه‌رو ساختند و تورم با شتابی شگفت‌انگیز افزایش یافت. تورگوت اوزال آشکارا از سیاست‌های نخست‌وزیر انتقاد می‌کرد و از امضای قوانین و فرمان‌های حکومتی سر باز می‌زد و با مداخله‌های بی‌شمار خود امکان کار و تصمیم‌گیری را از دولت گرفته بود. در درون حزب مام میهن نیز مسعود ییلماز به مخالفت با اوزال برخاست. شایعات گوناگونی دربارهٔ امکان کناره‌گیری اوزال از حزب مام میهن و تأسیس تشکیلات جدیدی به رهبری او بر سر زبان‌ها افتاد. این شایعات چندان بی‌پایه نبود، اما مرگ سرنوشت دیگری برای اوزال رقم زد.

تورگوت اوزال در ۱۷ آوریل ۱۹۹۳ پس از بازگشت از سفری به جمهوری‌های آسیای میانه در پی سکتهٔ قلبی درگذشت [۵۷]. به‌رغم رسوایی‌های مالی خانوادهٔ اوزال و کاهش محبوبیت او در پایان دههٔ ۱۹۸۰، همگان بر این باور بودند که با مرگ او ترکیه دومین اصلاحگر بزرگ خود را پس از مصطفی کمال از دست داده است. یک ماه پس از

مرگ اوزال، سلیمان دمیرل در مقام رئیس‌جمهور ترکیه سوگند خورد و تمام وعده‌های خود را دربارهٔ احترام به ارزش‌های دموکراتیک از یاد برد. دمیرل، که زمانی گفته بود در کشوری که همگان باید آتاتورکیست باشند سخن گفتن از دموکراسی غیرممکن است، ارزش‌های کمالیسم را مقدس خواند و سیاست‌های ارتش را دربست تأیید کرد [۵۸]. ویژگی‌های دورهٔ نه‌ساله میان مرگ اوزال و به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه (۲۰۰۲) را می‌توان در بی‌ثباتی سیاسی، بحران اقتصادی، گسترش هولناک فساد مالی و نفوذ همه‌جانبهٔ گروه‌های تبهکار و مافیایی در نهادهای امنیتی و حتی ساختار دولت، بی‌اعتمادی عمومی به سیاست و سیاستمداران و رشد اسلام سیاسی و رواج شیوه‌های جدید دین‌پروری خلاصه کرد.

۳. روشنفکران مسلمان، میثاق مدینه و شیوه‌های جدید دین‌پروری

دین‌پروری تورگوت اوزال سبب رونق ادبیات دینی و فراوانی شمار روزنامه‌ها، نشریه‌ها و آثار دینی شد. اوزال شخصاً حامی برخی نشریات چون روزنامهٔ زمان وابسته به جماعت فتح‌الله گولن بود. نوشته‌های دینی این دوره به کتاب‌های آموزشی یا تبلیغاتی منحصر نبود و پژوهش‌های دانشورانه، تجدید چاپ آثار دورهٔ عثمانی، ترجمهٔ متن‌های عربی و فارسی و ترجمهٔ آثار اسلام‌شناسان غربی را نیز دربرمی‌گرفت. بازخوانی آثار دورهٔ عثمانی بازگشت به ارزش‌های هنری و زیبایی‌شناختی این دوره و بزرگداشت میراث ششصدسالهٔ عثمانی را در پی داشت، درحالی‌که در آغاز دورهٔ جمهوری این میراث همچون بختکی تلقی می‌شد که ترکان برای پیشرفت و دمساز شدن با جهان مدرن می‌بایست خود را از شر آن خلاص می‌کردند.

از میان نشریه‌های اسلامی پرنفوذ این دوره سه نشریهٔ اسلام، گیریشیم و درگاه نشان‌دهندهٔ سمت و سوی تأملات محافل اسلامی ترکیه‌اند. نشریهٔ اسلام که انتشار آن در ۱۹۸۳ در آنکارا به سردبیری اسد جوشان، داماد و



فتح‌الله گولن

جانشین شیخ زاهد کوتکو، آغاز شد با شمارگان صدهزار نسخه انتشار می‌یافت [۵۹]. این نشریه وابسته به درگاه اسکندر پاشا، بزرگترین درگاه یا لژ طریقت نقشبندی بود. حدود یک‌سوم مجله به بررسی رویدادهای ماه و اخبار مسلمانان سرتاسر جهان اختصاص داشت. بخش دیگر مجله به نام پژوهش‌ها ویژهٔ بررسی مسائل گوناگون سیاسی و اجتماعی بود. دو بخش کوچک دیگر نیز به مسائل اقتصادی، زنان و خانه‌داری می‌پرداخت. باقیماندهٔ مجله ویژهٔ تاریخ اسلام و مسلمانان نمونه بود [۶۰]. واژگان مجلهٔ اسلام برخلاف دو نشریهٔ دیگر بار دینی محسوسی داشت. مخاطبان آن پیروان طریقت نقشبندی، دانش‌آموختگان مدارس امام ـ خطیب و دانشکده‌های الهیات بودند. لحن این نشریهٔ آموزشی، پرتحکم و سخت خوش‌بینانه بود. دربارهٔ هر موضوع دست‌کم ده «خبر خوب» از کشورهای اسلامی در مجله دیده می‌شد (مشکلات جهان غرب و بحران مادی و معنوی آن، خبر برگزاری کنفرانس‌های اسلامی، موفقیت بانک‌های اسلامی یا داستان تابیدن نور ایمان بر دل‌های کسانی چون کت استیونس، خوانندهٔ انگلیسی، یا روژه گارودی، کمونیست

فرانسوی) [۶۱]. خوش‌بینی مجله به اندازه‌ای بود که گاه این گمان را دامن می‌زد که در آینده‌ای بسیار نزدیک تمدن مادی‌پرست غرب یکسره از هم می‌پاشد. مجلهٔ اسلام به جوانان و زنان توجه ویژه‌ای داشت و بر نقش این دو گروه در نوزایی اسلام تأکید می‌ورزید. جامعهٔ آرمانی آینده که همهٔ مسلمانان باید در راه آن جهاد کنند همان «عصر سعادت» یا جامعهٔ صدر اسلام است. به گمان گردانندگان مجله از آنجا که طبیعت بشر در گذر زمان دگرگون نشده است بنابراین نیازی به تغییر قوانین گذشته نیست. نویسندگان مجله منکر این واقعیت نبودند که جهان امروز در قیاس با ۱۴۰۰ سال پیش بغرنج‌تر و پیچیده‌تر شده است، اما به گمان آنان هرج و مرج و مشکلات جامعهٔ معاصر نتیجهٔ از یاد بردن آموزش‌های قرآن بود. مجلهٔ اسلام برنامهٔ سیاسی مشخصی پیشنهاد نمی‌کرد و بیشتر تأکیدش بر اخلاق اجتماعی اسلامی با تکیه بر آموزش‌های نقشبندی بود. با این همه سمت و سوی سیاسی این مجله را می‌توان در غرب‌ستیزی، دعوت به وحدت جهان اسلام به سرکردگی ترکیه، تأکید بر نیاز مؤمنان به رهبر و راهنما و هجرت و جهاد چون دو شکل اصلی عمل اسلامی خلاصه کرد. [۶۲]

ماهنامهٔ مستقل گیریشیم که از اکتبر ۱۹۸۵ در شمارگانی حدود ده هزار نسخه در استانبول چاپ می‌شد سبک و سیاقی متفاوت با مجلهٔ اسلام داشت. گیریشیم مجله‌ای سیاسی بود که در آن گذشته از اخبار روز و تفسیر آنها مقاله‌هایی دربارهٔ موضوعات سیاسی و اجتماعی یا زندگی و اندیشهٔ شخصیت‌های اسلامی به چاپ می‌رسید. این مجله در هر شماره بخشی را به معرفی کتاب، نمایشنامه و فیلم اختصاص می‌داد. زبان این ماهنامه با دیگر نشریات اسلامی تفاوت داشت و در آن اشاره‌ای به نماز و روزه و حج دیده نمی‌شد. هدف گیریشیم نه پاسخگویی به مشکلات شرعی مؤمنان بلکه ایجاد «نظریهٔ سیاسی دعوت» بود که می‌بایست از طریق گفتگویی چندصدایی میان اهل طریقت و شریعت به وجود آید.

این گشاده‌نظری گردانندگان مجله با استقبال اهل طریقت روبه‌رو نشد و بویژه نورجویان از مواضع ماهنامه سخت انتقاد کردند. مخاطب گیریشیم جوانان طبقهٔ متوسط، دانشجویان و دانش‌آموختگان دانشگاه‌ها بودند که اغلب در محیط کار و زندگی خود با چالش‌های فرهنگ غرب روبه‌رو می‌شدند. متفکران مورد علاقهٔ مجله نیز چهره‌های جدید تفکر اسلامی چون ابوالعلا مودودی یا علی شریعتی بودند [۶۳]. از آنجا که شریعتی از بحث دربارهٔ اندیشه‌های فیلسوفان غربی پروا نداشت در گیریشیم نیز به آثار هگل، مارکس و ماکس وبر اشاره می‌شد.

یکی از بن‌مایه‌های مقالات گیریشیم فکر تحول است. گردانندگان مجله می‌گفتند جهان از روزگار زندگی پیامبر اسلام به این سو همواره دستخوش دگرگونی و تحول بوده است و از همین رو فقه اسلامی نیازمند تحول است تا بتواند با زمانه دمساز شود. به گمان گیریشیم فقه را می‌توان با بهره‌گیری از قیاس و گرد آوردن علما در شورایی متحول ساخت. نویسندگان گیریشیم نظام پیشنهادی خود را «دموکراسی دیندار» می‌نامیدند که شبیه به اصل «تئودموکراسی» (دموکراسی الهی) مودودی است. به نظر مودودی، حاکمیت از آن خداست اما مسلمانان عامل تحقق ارادهٔ الهی بر روی زمین‌اند و تحقق خواست خدا در گرو مشورت دائم در مجلس شورای امت است. گیریشیم بر آن بود که جامعهٔ آرمانی آینده در جریان عمل شکل می‌گیرد و از پیش نمی‌توان شکل آن را تعیین کرد. به نوشتهٔ مجله یگانه الگوی موجود جمهوری اسلامی ایران است اما این جمهوری هنوز نوزاد است و نمی‌توان سمت و سوی تحول آن را پیش‌بینی کرد. افزون بر این، در کشوری که چهار پنجم جمعیت آن سنی مذهب هستند استفاده از الگوی سیاسی دولتی شیعه امکان‌پذیر نیست [۶۴]. از همین رو گیریشیم به جای بحث دربارهٔ دولت آیندهٔ اسلامی به سیاست «دعوت» توجه داشت. اما حتی این نظریه نیز به شکلی یکپارچه و روشمند طرح نمی‌شد. لب کلامِ نظریهٔ دعوت این بود که

مسلمانان صرف‌نظر از اختلاف‌های فرقه‌ای می‌توانند و باید بر مبنای یک ایدئولوژی غرب‌ستیز اما خردگرا با هم متحد شوند. مسئولان مجله می‌گفتند که علاوه بر شیوه‌های سنتی تبلیغ چون وعظ و خطابه باید از افزارهای جدید ارتباطی چون سینما و تئاتر برای گستراندن باورها و ارزش‌های فرهنگ اسلامی سود جست[۶۵]. از میانهٔ دههٔ ۱۹۸۰ به این سو، سینماگران مسلمان ترکیه کوشیده‌اند از این افزار مدرن برای دفاع از ارزش‌های سنتی استفاده کنند. در ۱۹۸۹ فیلم عبدالله اهل منیه که براساس رمانی به همین نام اثر اسماعیل حکیم اوغلو، رمان‌نویس نورجو، ساخته شد با استقبال گستردهٔ بینندگان ترک روبه‌رو گشت. داستان کتاب و فیلم ماجراهای مردی به‌نام عبدالله اهل شهر منیه در مصر بود. عبدالله مسلمان معتقد و پارسایی بود که در مصر دورهٔ فاروق از فساد رژیم و نفوذ ویرانگر بیگانگان به جان آمد و به شخصیتی عدالتخواه تبدیل شد[۶۶]. چرخش لیبرال دههٔ اوزال و ظهور شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی باعث شد که محافل اسلامی بویژه نقشبندیان اسکندرپاشا و جماعت فتح‌الله گولن با چیره‌دستی از این امکانات جدید استفاده کنند. در ۱۹۹۴، سازمان‌های دینی ۱۹ شبکهٔ تلویزیونی و ۴۵ ایستگاه رادیویی در اختیار داشتند.[۶۷]

سومین و یگانه نشریه‌ای که هم روشنفکران مسلمان و هم روشنفکران کمالیست آن را می‌خواندند درگاه نام داشت که بنیانگذار و گردانندهٔ آن اسماعیل کارا، تاریخ‌نگار برجستهٔ اندیشهٔ اسلامی، بود. انتشار درگاه در ۱۹۹۰ در استانبول آغاز شد. در این مجله، در کنار بحث و بررسی‌های دانشورانه دربارهٔ تصوف و ادب دورهٔ عثمانی، آثار شناخته‌شده‌ترین اندیشمندان غربی چون مارتین هایدگر، فرنان برودل، هانا آرنت، رنه گنون، مارگریت دوراس، اومبرتو اکو و هانس گادامر معرفی می‌شد. درگاه برخلاف دو نشریهٔ دیگر به سیاست بی‌اعتنا بود و بیشتر به تاریخ اندیشه‌های اسلامی و اندیشهٔ جدید در غرب توجه داشت.[۶۸]

دگـرگونی‌های اجـتماعی و فـرهنگی دورهٔ اوزال بـه پـیدایش قشـر جدیدی انجامید که خود را روشنفکران مسلمان می‌نامند. این نامگذاری بـحث‌های بسـیار بـرانگـیخته است. در سـدهٔ نـوزدهم، قشـر نـوپای روشنفکران را در عـثمانی «مـنور» مـی‌خوانـدند. در سـدهٔ بـیستم واژهٔ فرانسوی «انتلکتوئل» و سپس واژهٔ ترکی «آیدین» جای منور را گرفت. روشنفکران دیندار خود را روشنفکر مسلمان (مسلمان آیدین) می‌نامند و کلمهٔ انتلکتوئل را ویژهٔ روشنفکران غرب‌گرای لائـیک مـی‌دانـند. در مـقابل، روشـنفکران لائـیک هـمتایان دیـن‌دوست خـود را روشـنفکر اسـلام‌گرا (اسـلام‌چی آیـدین) مـی‌خوانـند کـه در تـرکیه بـار مـعنایی تـحقیرآمـیزی دارد. مـایکل مـیکر، تـی‌یری زارکـن و بـیناز تـوپراک ویژگی‌های این روشنفکران مسلمان را برشمرده‌اند [۶۹]. به گفتهٔ آنها این روشنفکران از قشر متوسط شـهرنشین بـرخـاسته‌انـد. در روزنـامه‌ها و نشریه‌ها قلم می‌زنند. نثر نوشته‌هایشان ترکی جدید است. با اندیشه‌های غربی بیگانه نیستند اما دل در گرو فرهنگ اسلامی دارند. علم و خرد را یکسره رد نمی‌کنند اما تقوا و توحید را راهنمای علم و خرد مـی‌دانـند. هرچند ادیب و شاعرند، از راه قلم زندگی نمی‌کنند و به طور عمده کارمند مؤسسات انتشاراتی، آموزش و پرورش یا شرکت‌های خصوصی هستند و نوشته‌هایشان بیشتر انتقادی و گاه تـحلیلی است. از مـعروفترین ایـن روشنفکران باید از علی بولاچ، راسـم اوزدنـورن و عـصمت اوزل یـاد کرد [۷۰]. موضع این روشنفکران در قبال دین نو است. آنـان نـه چـون اسلام‌شناسان غربی دین را از بیرون و با فاصله برمی‌رسند و نه چون اهل شریعت و طریقت آن را از درون تجربه می‌کنند. آنان اسلام را بنیاد هویت خود می‌دانند اما دستمایهٔ کارشان کتاب‌های فقه و حدیث نیست. تجربهٔ زیست و پهنهٔ دلبستگی‌های فکری این روشنفکران با یکدیگر مـتفاوت است. علی بولاچ (زادهٔ ۱۹۵۱)، دانش‌آموخته مـؤسسهٔ عـالی مـطالعات اسلامی استانبول، عربی می‌داند و منابع اسلامی را می‌شناسد، حال آنکه

عصمت اوزال (زادهٔ ۱۹۴۴)، شاعر چپ‌گرا، از مارکسیسم به اسلام گرویده است. راسم اوزدنورن (زادهٔ ۱۹۴۰) تحصیلات کلاسیک دانشگاهی (حقوق، اقتصاد و روزنامه‌نگاری) دارد و از کارمندان عالی‌رتبهٔ دولت بوده است [۷۱]. دلمشغولی عمدهٔ این روشنفکران نخست رابطهٔ اسلام و غرب و سپس یافتن راهی برای ساماندهی جامعهٔ ترکیه بر بنیادی متفاوت با لائیسیتهٔ مستبدانهٔ کمالیست‌هاست. به گفتهٔ تی یری زارکن، این روشنفکران برخلاف نسل‌های پیشین نه می‌خواهند مدرنیتهٔ غربی را اسلامی کنند و نه می‌کوشند اسلام را بر اساس باورهای غربی مدرن سازند. هدف آنها جستجوی نوعی مدرنیته است که از دل فرهنگ و تجربهٔ زیست جوامع اسلامی برخاسته باشد [۷۲]. به عقیدهٔ آنان، رهبران تنظیمات و روشنفکران غرب‌گرای عثمانی و سپس جمهوری ترکیه بدون داشتن رهیافتی انتقادی در پی تقلید کورکورانه از اندیشه‌ها و نهادهای غربی بودند، اما به گمان نسل جدید باید مفاهیم وام گرفته از غرب چون تمدن، دموکراسی، لائیسیته، ناسیونالیسم، ملت، مدرنیته، پیشرفت، فمینیسم و غیره را به شکلی ژرف و همه‌جانبه بازبینی کرد.

راسم اوزدنورن که چندسالی در ایالات متحد امریکا زندگی کرده می‌گوید که کژفهمی مسلمانان از ماهیت تمدن غربی سوءتفاهم‌های بسیار میان آنان و غرب پدید آورده است. به گفتهٔ او اکنون زمان آن فرا رسیده است که ترکان هم غرب و هم اسلام را بدرستی بازشناسند تا بتوانند جامعه‌ای نوین بر اساس الگوی اسلام بنا کنند. به باور او، تفاوت بنیادی جامعهٔ غرب با جامعهٔ اسلامی نبود اعتقاد دینی در جامعهٔ غربی است. در جامعهٔ اسلامی باور به خدای یگانه هم عامل تعادل و توازن و هم راهنما و قطب‌نمای انسان‌ها در زندگی است. در غرب دین‌زدایی این راهنما را از بین برده و با تبدیل انسان به بالاترین سنجه که ورای آن دیگر چیزی نیست سبب تباهی روح آدمیان شده است. ادبیات مدرن غرب به گفتهٔ او آیینه تمام‌نمای این تباهی است. پوچی زندگی و وسوسهٔ

خودکشی درونمایهٔ اصلی ادبیات مدرن غرب است. مسلمانان به جای تقلید از این جامعهٔ منحط و ادبیات بدآموز باید به فکر برپایی دولت اسلامی و بازگشت به الگوی پاک نیاکان باشند. [۷۳]

علی بولاچ در این زمینه با اوزدنورن همداستان است و با طرح نظریهٔ «میثاق مدینه» یا «قرارداد اجتماعی اسلامی» کوشیده است شالودهٔ فکری نوعی «لائیسیتهٔ اسلامی» را پی ریزد. به گمان او، «میثاق مدینه» به همهٔ اعضای جامعه امکان می‌دهد که بر مبنای اعتقاداتشان بدون تنش و در آزادی زندگی کنند. «میثاق مدینه» الگوی نوعی قرارداد اجتماعی جدید است. نظریهٔ بولاچ با اصل موضوعهٔ (axiom) معروفی آغاز می‌شود که براساس آن سه دال یعنی دین، دنیا و دولت برای مسلمان راستین مجموعه‌ای تفکیک‌ناپذیر است [۷۴]. اسلام تمامی عرصه‌های هستی را زیر نگین خود دارد. به گفتهٔ بولاچ در دولتی چون جمهوری ترکیه که پوزیتیویسم را به مرتبهٔ دین برکشیده است مسلمان مؤمن نمی‌تواند با آرامش و در انطباق با هویت خود زندگی کند [۷۵]. دولت برای خود حق مداخله در قلمروهای خصوصی و عمومی و تنظیم آنها را قائل است و چنین چیزی برای مسلمان مؤمن قابل تحمل نیست. دین، بویژه اسلام، خصلتی جمعی دارد و باید ضرورتاً در عرصهٔ سیاسی بیان شود و ازهمین رو نمی‌توان آن به امری شخصی فروکاست. به گفتهٔ بولاچ:

> وقتی شما سیاست را از زیر سیطرهٔ دین بیرون می‌آورید و به ما می‌گویید به برکت لائیسیته این قلمرو خودسامان شده است، ما را ناگزیر از آن می‌کنید که در باورهای دینی‌مان که مبتنی بر وحی است دگرگونی‌هایی ایجاد کنیم. حتی اگر ما این را بپذیریم، دین آن را نمی‌پذیرد. حتی اگر این نسل آن را بپذیرد، نسل‌های آینده آن را نخواهند پذیرفت. [۷۶]

به گمان او، اسلام سرشتی «تمامیت‌خواه» دارد. اما تسلیم تمام و کمال به دین سرشتی داوطلبانه دارد و فقط شامل حال کسانی می‌شود که خود

آن را بپذیرند. به گفتهٔ بولاچ، هیچ‌کس را نباید به زور وادار به اطاعت از دین کرد. مسلمان مؤمن موظف است که به واقعیت فراگیر دینی گردن نهد. هر مسلمانی که کوچکترین شکافی را در این مجموعه بپذیرد یا کافر است یا ناآشنا به احکام دین. اما ناآشنایی با احکام دین را نمی‌توان به‌عنوان توجیه پذیرفت. البته بولاچ همهٔ درها را نمی‌بندد. به گمان او باید به افراد اجازه داد تا آزادانه دلبستگی یا نادلبستگی‌شان را به دین بیان کنند. اگر فردی خود را مسلمان می‌خواند و درعین حال جدایی دین، دنیا و دولت را نیز می‌پذیرد، چنین فردی در جامعهٔ مسلمانان راستین جایی ندارد، اما او و همفکرانش می‌توانند برای خود جامعه‌ای به هر نام ایجاد کنند [۷۷]. حتی اگر آنها خود را لائیک بخوانند باز هم در درون جامعهٔ مبتنی بر میثاق قرار دارند. علی بولاچ بر آن است که اسلام در طول تاریخ خود همواره با دیگر گروه‌های اعتقادی با تساهل برخورد کرده است و «نظام ملت» در امپراتوری عثمانی نمونهٔ گویایی از وجود کثرت‌گرایی اجتماعی است.

به گمان بولاچ، اساس دموکراسی مدرن نوعی شبه‌کثرت‌گرایی (پلورالیسم) سیاسی است. اما این کثرت‌گرایی پهنه‌هایی چون باورهای دینی یا فرهنگ‌ها را در نظر ندارد. دموکراسی‌های مدرن که بر بنیاد اصل حاکمیت اکثریت بنا شده‌اند نمی‌توانند واقعاً کثرت‌گرایی را تضمین کنند. در این جوامع اقلیت مجبور است تابع ارادهٔ اکثریت باشد. اما مسلمان مؤمن و وفادار به هویت خود باید از اعتقادات خود در تمامی قلمروهای زندگی دفاع کند. به گمان بولاچ، برای رفع این بی‌عدالتی باید از چارچوب حقوقی یگانه‌گرای دولت مدرن فراتر رفت. او بر آن است که رهیافت اسلام به دولت گذر از شبه‌کثرت‌گرایی دولت مدرن به کثرت‌گرایی واقعی اسلام را امکان‌پذیر می‌سازد [۷۸]. به گفتهٔ بولاچ، دولت از دید اسلام نه تحقق روح به مفهوم هگلی آن است، نه تجلی خرد جمعی و نه شرّی ضروری است. دولت سازمان و تشکیلاتی است که

درنتیجهٔ مذاکره و توافق سیاسی مردم یک جامعه و به منظور تأمین خیر عمومی تأسیس می‌شود [۷۹]. بولاچ بر آن است که باید از راه مذاکره به قرارداد اجتماعی تازه‌ای برسیم که کثرت‌گرایی را به عنوان یگانه عامل زیست مشترک عادلانهٔ انسان‌ها تأمین می‌کند. اما اساس این قرارداد جدید را در کجا باید جست؟ به گمان او، مدرنیته که سرچشمهٔ همهٔ ستم‌هاست نمی‌تواند اساس این قرارداد باشد، پس باید به سنت روی آورد. اما سنت هم خود الگوهای متفاوتی دارد. از بین آنها کدام‌یک را باید برگزید؟ «نظام سلطانی» به یقین الگویی است که باید از آن پرهیز کرد، زیرا در طی سده‌هایی که جهان اسلام بر اساس این نظام اداره می‌شد دین نظارت خود را بر زندگی اجتماعی از دست داد. به عقیدهٔ بولاچ، بازخوانی تجربهٔ معجزه‌آسای مدینه یا میثاق مدینه می‌تواند راهنمای دستیابی به قرارداد اجتماعی جدید باشد [۸۰]. این میثاق در سال ۶۲۲ میلادی در مدینه میان اعراب مسلمان، اعراب بت‌پرست و یهودیان بسته شد. مکه را در سدهٔ هفتم میلادی نوعی کنفدراسیون قبایل آزاد اداره می‌کرد، اما مدینه به سبب فقدان قدرت سیاسی متمرکز گرفتار هرج و مرج بود. این خلأ سیاسی پیامبر و نخستین مسلمانان را که از مکه رانده شده بودند به مدینه جلب کرد. پیامبر اسلام در بدو ورود به مدینه، از یک سو، می‌بایست شرایط مادی استقرار جامعهٔ جدید را فراهم آورد و، از سوی دیگر، نگرانی بومیان را از ورود مهاجران برطرف سازد. ساکنان مدینه خود دو گروه بودند: اعراب بت‌پرست و یهودیان. اهل مدینه پیامبر اسلام را به عنوان داور و میانجی برای رفع اختلافات خود برگزیدند. سیاست همزیستی پیامبر با بت‌پرستان و یهودیان بر دو سورهٔ بقره و الکافرون مبتنی بود. در آیهٔ ۲۵۶ سورهٔ بقره آمده است که «**در دین هیچ اجباری نیست**» و در سورهٔ الکافرون که در مکه نازل شده است تصریح می‌شود: «**بگو ای کافران! من چیزی را که شما می‌پرستید نمی‌پرستم و شما نیز چیزی را که من می‌پرستم نمی‌پرستید ... شما را دین خود و مرا دین**

خود» [۸۱]. این دو آیه بنیاد میثاق مدینه است. مشخصه‌های عمدهٔ این میثاق چیست؟ میثاق به معنی مشارکت گروه‌های گوناگون در ادارهٔ جامعه است. سه ویژگی عمدهٔ میثاق به گمان بولاچ عبارت‌اند از اینکه ۱) اصل در این میثاق مشارکت است و نه سیادت گروهی بر گروه دیگر. میثاق نظامی یگانه و یکپارچه را توصیه نمی‌کند بلکه گروه‌های گوناگون که میثاق را می‌پذیرند می‌توانند قلمروهای گوناگون زندگی را براساس قوانین خود سامان دهند. به سخن دیگر، هر گروه دینی یا قومی از خودسامانی در زمینهٔ دین، قانونگذاری، آموزش و فرهنگ، تجارت و زندگی روزمره برخوردار است. ۲) میثاق سرشتی قراردادی دارد و براساس گفتگو میان نمایندگان گروه‌های گوناگون تدوین شده و بر بنیاد برابری میان آنها استوار است. ۳) شالودهٔ میثاق توافق طرفین است و امضاکنندگان نمی‌توانند به بهانهٔ باورهای دینی خود میثاق را نقض کنند [۸۲]. بولاچ این سه ویژگی را سرآغاز مناسبی برای پایه‌گذاری دولتی مبتنی بر قانون و کثرت‌گرایی می‌خواند و می‌گوید روشن است که این میثاق نوعی الگوی نظری است که باید با شرایط دوران جدید و با رعایت ده اصل زیر دمساز شود:

۱. آزادی فرد در گزینش دین، بینش سیاسی یا فلسفی خود
۲. آزادی فرد در اتحاد با همفکران خود
۳. هرگروه متحد اجتماعی (بلوک اجتماعی) که بدین ترتیب از اتحاد همفکران پدید می‌آید باید بروشنی ارزش‌های اعتقادی خود را اعلام کند و براساس آنها زندگی روزمره، قوانین اجتماعی، اقتصادی و مدنی خود را سامان دهد.
۴. هر یک از این گروه‌های متحد اجتماعی در پهنهٔ فرهنگ و حقوق خودسامان است و نظام حقوقی یگانه‌ای بر کشور حاکم نخواهد بود.
۵. رابطه میان گروه‌های متحد اجتماعی یا به عبارت دیگر حقوق و

وظایف هر گروه را قرارداد تعیین می‌کند. این قرارداد شکل سازمان سیاسی، خدمات عمومی، امنیت داخلی و دفاع خارجی کشور و بودجهٔ آنها را مشخص می‌کند.

۶. قرارداد از طریق بحث و مذاکره میان نمایندگان گروه‌های متحد تدوین می‌شود و هر یک از اصول آن نتیجهٔ همرأیی است. هرگاه مسئله‌ای مورد توافق همگان نباشد هر یک از گروه‌ها می‌تواند آن را براساس قوانین خود حل و فصل کند.

۷. تنظیم رابطه میان گروه‌های متحد بر عهدهٔ مجالس اجرایی است. در درون این مجالس هر گروه متحد برحسب اهمیت کمّی‌اش نماینده دارد.

۸. هر گروه متحد برای تأمین بودجهٔ خدماتی که بر عهده دارد مالیات می‌گیرد. حال آنکه خدمات عمومی بر عهدهٔ مجلس اجرایی است که هزینهٔ این خدمات را میان گروه‌های گوناگون برحسب اهمیت کمّی‌شان تقسیم می‌کند.

۹. برای حل اختلاف میان افراد عضو گروه‌های مختلف باید دیوان مظالم تأسیس شود.

۱۰. گروه‌های متحد می‌توانند بدون اعلام قبلی با گروه‌های اجتماعی دیگر وارد مذاکره شوند اما توافقشان نباید به روح قرارداد اجتماعی صدمه بزند یا وحدت سیاسی به‌دست‌آمده را به خطر بیندازد. [۸۳]

به گفتهٔ بولاچ همهٔ این اصول که براساس میثاق مدینه تنظیم شده‌اند مبنای قرارداد اجتماعی تازه‌ای هستند که به هر شهروند اجازه می‌دهد براساس اعتقاداتش زندگی کند. در ۱۹۹۵، یک نمایندهٔ حزب اسلامی رفاه براساس این نظریه طرح نظام‌های حقوقی متفاوت برای گروه‌های اعتقادی مختلف را به مجلس ترکیه پیشنهاد کرد اما دادگاه قانون اساسی پیشنهاد او را مغایر با قانون اساسی جمهوری ترکیه دانست. [۸۴]

چارچوب نظری میثاق مدینه با استفاده از مفاهیم و واژگان اسلامی نوشته شده است. اما خوانندهٔ آگاه به مباحث نظری علوم اجتماعی ردپای بحث‌های میان «آزادکامان»[1] و «جماعت‌گرایان»[2] را در این نظریه می‌یابد [۸۵]. روشن است که طرح میثاق در وهلهٔ نخست در واقع نوعی نقد نظریهٔ سیاسی لیبرال است. نظریهٔ سیاسی لیبرال بر اساس اصل بی‌طرفی دولت شکل گرفته است، بدین معنی که اگر دولت برخی شکل‌های زندگی را تشویق می‌کند هرگز نباید به رویارویی و جدال این شکل‌ها با دیگر برداشت‌ها از زندگی یاری رساند. از دید منتقدان، این بینش با فردباوری افراطی خود، انسان‌ها را به اتم‌های مجزا تبدیل می‌کند و از همین رو نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای هستی‌شناختی آدمی باشد. انسان برای آنکه دریابد انسانیتش در چیست به یک افق معنایی نیازمند است که فقط از راه تعلق به یک گروه و سنت فرهنگی به دست می‌آید. به سخن دیگر انسان «به زبانی برای طرح پرسش‌های اساسی و پاسخگویی به آنها نیاز دارد». از دید جماعت‌گرایان هویت پدیده‌ای است تاریخی و نه قراردادی [۸۶]. نظریهٔ میثاق مدینه از همه سو آماج سنجش‌گری قرار گرفته است. کمالیست‌ها کاربست آن را به معنای از هم پاشیدن ملت و پایان کار جمهوری ترکیه می‌دانند. دموکرات‌ها آن را ترفندی از سوی نیروهای دین باور برای تأمین سیادت خود بر جامعه و از بین بردن آزادی‌های فردی می‌شمارند و بالاخره بنیادگرایان دینی نیز آن را آزادمنشانه‌تر از آن می‌دانند که با اصول شریعت اسلامی دمساز شود.

اگر علی بولاچ با قرارداد اجتماعی جدید خود در فکر جدا کردن اجزای مختلف جامعهٔ ترکیه است تا هر گروه بتواند در چارچوب ارزش‌ها و هنجارهای خود در کنار گروه‌های دیگر با صلح و صفا زندگی کند، فتح‌الله گولن بر آن است که با رواج دو اصل تساهل و گفتگو اسلام

1. libertarians 2. communautaristes

را مایهٔ قوام و هم‌پیوندی عناصر گوناگون جامعهٔ ترکیه سازد [۸۷]. پیروان گولن که فتح‌الله‌چی نامیده می‌شوند امروزه بزرگترین گروه دینی ترکیه به شمار می‌آیند. شمار فتح‌الله‌چی‌ها را بین دویست هزار تا چهار میلیون نفر تخمین زده‌اند. صدها مدرسه (دبستان و دبیرستان) در چهارگوشهٔ ترکیه و دیگر نقاط جهان (از آسیای میانه تا فرانسه و استرالیا)، دانشگاه فاتح در استانبول، روزنامهٔ زمان، هفته‌نامهٔ تراوش، تلویزیون راه شیری، رادیو برج، بنیاد معلمان ترکیه، بنیاد روزنامه‌نگاران و نویسندگان، مؤسسات مالی و بانکی چون آسیا فاینانس بخشی از «امپراتوری» فتح‌الله گولن را تشکیل می‌دهد.

فتح‌الله گولن، که پیروانش او را خواجه افندی می‌نامند، در ۱۹۳۸ و به روایتی دیگر در ۱۹۴۱ در روستایی از ولایت ارزروم در خانواده‌ای دیندار و سنتی به دنیا آمد [۸۸]. ارزروم در خاطرهٔ جمعی ترکان جایگاه ویژه‌ای دارد و یکی از دژهای دفاع از سنت‌های دینی و ملی مردم ترکیه به شمار می‌آید. در سدهٔ یازدهم میلادی، قبایل ترک به سرکردگی سلجوقیان از طریق ارزروم به داخل آناتولی رخنه کردند و جنگ ملازگرد که راه ترکان را به آسیای صغیر گشود در این ناحیه روی داد. عرفای طریقت یسوی نیز که از آسیای میانه به آسیای صغیر کوچیدند نخست در ارزروم مستقر شدند و سپس به دیگر نقاط آناتولی رخت برکشیدند. سعید نورسی، بنیانگذار جماعت نورجو، که فتح‌الله گولن خود را شاگرد او می‌داند، زادهٔ ولایت ارزروم بود. نخستین کنگرهٔ ملی در دوران جنگ استقلال به ابتکار مصطفی کمال در ارزروم برگزار شد. در دورهٔ جنگ سرد نیز اهالی ارزروم که از مرزهای شوروی چندان دور نیست حساسیت ویژه‌ای به آوازه‌گری‌های کمونیستی داشتند [۸۹]. درنتیجه گولن در محیطی تربیت شد که سنت‌دوستی، دینداری، ترک‌ستایی و کمونیسم‌ستیزی مشخصه‌های عمدهٔ ذهنیت مردم آن بود. او که از کودکی سخت دلبستهٔ دین بود آموزش‌های غیردینی مدرسه‌های

دولتی را برنمی‌تافت و پیش از پایان دورهٔ دبیرستان تحصیلات رسمی را رها کرد و نزد پدرش که امام جماعت بود به فراگیری جدی علوم دینی روی آورد و سپس تحصیلات خود را در مدرسهٔ تربیت امام‌ـخطیب ادامه داد. گولن در ۱۹۵۳ به استخدام مدیریت امور دینی (دیانت) درآمد و در ۱۹۵۸ به‌عنوان واعظ به ادرنه (در قسمت اروپایی ترکیه) اعزام شد. گولن در ادرنه از مشاهدهٔ روحیات و رفتار غرب‌گرایانهٔ اهالی این شهر شگفت‌زده شد و کوشید با زندگی ساده و زاهدمنشانهٔ خود سرمشقی برای دیگران باشد[۹۰]. در ۱۹۶۶ به امامت مسجدی در حومهٔ ازمیر گماشته شد و در دوران اقامت در غرب ترکیه، که خود از آن با عنوان «هجرت» یاد کرده است، سرتاسر ناحیهٔ ساحلی دریای اژه را زیر پا گذاشت. اندک‌اندک مریدانی به دور او گرد آمدند و هستهٔ نخستین جماعت فتح‌الله‌چی شکل گرفت[۹۱]. گولن پس از کودتای ۱۹۷۱ دستگیر و به جرم تبلیغ دینی‌ـسیاسی به هفت ماه زندان محکوم شد. یکی از موارد اتهام او تشکیل اردوهای تابستانی برای جوانان بود که بخشی از برنامهٔ آموزشی آن به تبلیغ اسلام اختصاص داشت[۹۲]. گولن پس از آزادی از زندان تکاپوهای دین‌گسترانهٔ خود را از سر گرفت. پس از کودتای ۱۹۸۰ نیز به تبلیغات دینی متهم شد اما نظامیان فعالیت‌های او و پیروانش را با کمونیسم‌ستیزی حاکم همسو می‌دانستند و تحمل می‌کردند. در سال‌های پس از کودتای ۱۹۸۰ گولن پیوندهای نزدیکی با تورگوت اوزال برقرار کرد و از حمایت بی‌دریغ او برخوردار شد. گولن با دیگر سیاستمداران کهنه‌کار ترکیه چون سلیمان دمیرل و حتی بولنت اجویتِ سوسیالیست و لائیک نیز رابطه داشت. دمیرل در ۱۹۹۷ فعالیت‌های آموزشی پیروان گولن را ستود. اجویت پس از دیداری با گولن او را مردی «صادق و ساده» توصیف کرد و گفت: «بحث‌های ما دربارهٔ دین و فلسفه بود و به مسائل سیاسی نپرداختیم»[۹۳]. فقط فرماندهان ارتش، دست‌کم به‌طور علنی، با او دیدار نکردند و

رئیس ستاد دعوت‌های مکرر گولن را برای شرکت در مراسم افطار رد کرد. [۹۴]

گولن سخنوری چیره‌دست است و برخی او را با بیلی گراهام، واعظ پروتستان امریکایی، مقایسه کرده‌اند. یک روزنامه‌نگار ترک دربارهٔ او می‌گوید:

جمله‌هایش را با استغفرالله شروع می‌کند. آرام و مؤدبانه سخن می‌گوید. بسیار فروتن است. با آهنگی یکنواخت وعظ می‌کند. در جمله‌هایش قواعد دستوری را کاملاً رعایت می‌کند و از واژگان دورهٔ عثمانی بسیار بهره می‌گیرد. [۹۵]

به رغم دوری گزیدن گولن از سیاست و رفتار محتاطانهٔ او، که ستایش‌های مکرر از آتاتورک و تأیید کودتای ۱۹۸۰ و سپس قانون اساسی ۱۹۸۲ برخی از نمودهای آن هستند، سخنان گولن در یک گفتگوی تلویزیونی در ژوئن ۱۹۹۹ انتقاد از شورای امنیت ملی تلقی گشت و خشم نظامیان را برانگیخت. اندکی بعد، ویدئوی سخنرانی او برای گروهی از هوادارانش بر روی اینترنت قرار گرفت. گولن در این سخنرانی به هواداران خود می‌گوید برای تغییر ماهیت نظام سیاسی ترکیه باید گام‌به‌گام و بی‌سروصدا حرکت کرد. در همین جلسه سخنان گولن دربارهٔ نفوذ ترکیه در ازبکستان سبب نگرانی رهبران ازبک شد و بحرانی در روابط دیپلماتیک ترکیه و ازبکستان پدید آورد[۹۶]. درپی پخش این ویدئو، گولن ناگزیر از ترک ترکیه شد و در پنسیلوانیای ایالات متحد اقامت گزید و به بهانهٔ کسالت از بازگشت به ترکیه سر باززد. در سال ۲۰۰۸ مجلهٔ امریکایی سیاست خارجی او را پرنفوذترین روشنفکر سال اعلام کرد. گولن نوشته‌های بسیاری دارد که اغلب بازنویسی سخنرانی‌ها و وعظ‌های او با عناوینی شاعرانه هستند: به سوی بهشت گمشده، از فصلی به فصلی، در سایهٔ ایمان، انسان در گرداب بحران‌ها. برخی دیگر از آثار او چون

کتاب تردیدهای قرن پاسخ وی به پرسش‌های مؤمنان است. واژگان گولن، همچون عنوان کتاب‌هایش، شاعرانه و از دقت تبیینی بی‌بهره‌اند. عشق و مدارا و رحمت مفاهیم بنیادی اندیشهٔ او هستند. به رغم ابهام این نوشته‌ها، که به نظر برخی از پژوهشگران عامدانه است تا راه برای تفسیرهای گوناگون از سخنان او باز باشد، لبّ کلام وی این است که بخش عمدهٔ قواعد و مقررات دین اسلام به زندگی خصوصی افراد مربوط می‌شود و فقط بخش کوچکی از احکام اسلامی به دولت و حکومت مربوط است. به گمان گولن باید جنبهٔ خصوصی دین را تقویت کرد اما حتی مقررات مربوط به زندگی خصوصی را نیز نباید تحمیل کرد [۹۷]. گولن دموکراسی را مناسبترین شکل حکومت می‌داند و از همین رو تندروی‌های برخی حکومت‌های اسلامی را برنمی‌تابد. او همداستان با سعید نورسی بر آن است که فکر جمهوری با اصل «مشورت» در اسلام کاملاً همساز است. به گفتهٔ وی، بهترین شکل رابطهٔ دین و دولت در دورهٔ عثمانی وجود داشت. در آن روزگار رهبران کشور قواعد اسلامی را محترم می‌شمردند و تودهٔ مردم با رهبران کشور احساس همدلی می‌کردند. گولن مدعی است که مردم آناتولی برداشت خاصی از اسلام دارند و این برداشت ناشی از شیوهٔ رواج و تحول اسلام در آناتولی است. گولن از «اسلام آناتولی» سخن می‌گوید که اساس آن مدارا و منع تحمیل مقررات دینی و تعصب‌ورزی است [۹۸]. به باور او اسلام آناتولی با لائیسیتهٔ راستین در تضاد نیست. منظور او از لائیسیتهٔ راستین این است که نه فقط دین و اهل دین به دولت کاری نداشته باشند بلکه دولت نیز در امور دینی مداخله نکند. درحالی‌که اساس لائیسیتهٔ کمالیست‌ها سیادت دولت بر دین است.

به عقیدهٔ گولن مدارا و گفتگو کلید صلح و صفا در جامعه است. به گفتهٔ او «هیچ‌کس حق ندارد دیگری را به سبب تعلق به دین یا خدانشناسی محکوم کند» [۹۹]. مدارا و گفتگو مفاهیمی جهانشمول هستند و شامل

مسیحیان و یهودیان نیز می‌شوند. گولن از پیشاهنگان گفتگوی ادیان در ترکیه بود و دوبار با بارتولومه اوس، رهبر کلیسای ارتدکس محلهٔ فنر در استانبول، دیدار کرد. در فوریهٔ ۱۹۹۸، گولن به دیدار پاپ ژان ـ پل دوم در واتیکان رفت و از خاخام اعظم اسرائیل در سفر به ترکیه استقبال و پذیرایی کرد. دیدار او با پاپ بحث‌های فراوان برانگیخت. عده‌ای معترض بودند که گولن مقام دینی ندارد که به نام اسلام به دیدار پاپ برود. گروهی دیگر ادعا کردند که گولن اقتدار معنوی خود را هم‌تراز با اقتدار سیاسی رهبر دولت می‌داند. رهیافت گولن در زمینهٔ حقوق زنان و حجاب نیز با رهیافت اغلب گروه‌های اسلامی متفاوت است. به عقیدهٔ او حجاب در اسلام امری «فرعی» است و نباید با دستاویز قرار دادن شیوهٔ پوشش زنان سد راه پیشرفت آنان شد [۱۰۰]. مهمترین وظیفهٔ مسلمانان به گفتهٔ گولن دانش آموختن است. از همین رو آموزش و پرورش یکی از پهنه‌های اصلی فعالیت فتح‌الله‌چی‌ها در داخل و خارج ترکیه است.

گشایش فضای سیاسی و فرهنگی ترکیه در دو دههٔ گذشته امکانات گسترده‌ای را برای فعالیت فتح‌الله‌چی‌ها در عرصه‌های گوناگون آموزشی فراهم آورده است. از آنجا که تعداد دانشجویان در ترکیه با شتابی چشمگیر رو به افزایش است و امکانات دولتی قادر به تأمین نیازهای همهٔ دانشجویان در زمینهٔ خوابگاه و نهارخوری و غیره نیست، بازرگانان و صاحبان صنایع وابسته به جماعت گولن هزینهٔ تأسیس این مراکز خصوصی را می‌پردازند. در ترکیه مؤسساتی به نام درس‌خانه دانش‌آموزان را برای شرکت در کنکور ورودی دانشگاه آماده می‌کند. جماعت گولن مهمترین درس‌خانه‌ها را در شهرهای بزرگ ترکیه در اختیار دارد. گذشته از این، پیروان گولن با تأسیس مدرسه‌های راهنمایی، دبیرستان و حتی دانشگاه می‌کوشند در تمام سطوح آموزش و پرورش ترکیه ریشه بدوانند. ازجمله مهمترین مدرسه‌های وابسته به جنبش باید از دبیرستان یامانلر در ازمیر، مدرسهٔ راهنمایی فاتح در

استانبول، دبیرستان راه شیری در آنکارا، دبیرستان غـازی ارطـغرل در اسکی شهر و دبیرستان نـیلوفر در بـورسا نـام بـبریم. دانشگـاه فـاتح (استانبول) نیز که در ۱۹۹۵ افتتاح شد وابسته به جماعت گولن است اما استادان آن در گزینش برنامهٔ درسی و منابع آزادند و از سال ۲۰۰۳ به این سو مسئولان دانشگاه می‌کوشند از میزان وابستگی دانشگاه به جـماعت بکاهند.[۱۰۱]

جماعت گولن نه فقط در ترکیه بلکه در خارج از این کشور نیز در پهنهٔ آموزش و پرورش سخت فعال است. به گزارش وزارت آموزش و پـرورش ترکیه، در سال تحصیلی ۱۹۹۸ـ۱۹۹۷، ۱۴۸ مدرسهٔ وابسته به جنبش بـا ۲۶۵۳۲ دانش‌آموز در چهارگوشهٔ گیتی (آسیای میانه، روسـیه، اروپـای شرقی و بالکان، استرالیا، اندونزی و عراق) دایر بودند[۱۰۲]. دامنهٔ فعالیت این مدارس امروز به کشورهای اروپای غربی چون فرانسه نـیز رسـیده است. گفتنی است که از این ۱۴۸ مدرسه، ۱۲۰ مدرسه در جمهوری‌های پیشین شوروی ثبت شده‌اند[۱۰۳]. آسیای مـیانه هـدف اصـلی فـعالیت جماعت است. پیروان گولن در آغاز دههٔ ۱۹۹۰ تلاش خـود را در ایـن سرزمین‌ها آغاز کردند. بلافاصله پس از اعلام اسـتقلال جـمهوری‌های آسیای میانه، صاحبان صنایع و بازرگانان وابسته به جـنبش نـورجـو و جماعت گولن به تاشکند، عشق‌آباد و آلماتی رفتند و نخستین تماس‌ها را با شخصیت‌های فرهنگی، اقتصادی، اداری و سیاسی جـمهوری‌های نوبنیاد برقرار کردند. مبلغان جماعت گولن با بهره‌گـیری از کـمک‌های مالی سرمایه‌داران فتح‌اللهچی ۲۸ مدرسه و یک دانشگاه در قـزاقسـتان تأسیس کرده‌اند. کامیابی جماعت در این کشور علت‌های گوناگون دارد. نخست آنکه مقررات تأسـیس مـدرسه در قـزاقسـتان سـهلتر از سـایر کشورهای آسیای میانه است. دوم آنکه منابع نفت قزاقستان مورد توجه شرکت‌ها و سرمایه‌گذاران ترکیه است و حـضور گسـتردهٔ شـرکت‌های ترک در این کشور موجب افزایش تعداد مـدارس شـده است. سـومین

عامل ترکیب قومی قزاقستان است. در هنگام استقلال این کشور تعداد روس‌ها و قزاق‌ها تقریباً برابر بود و تأسیس این مدارس به رواج فرهنگ قزاقی ـ ترکی کمک می‌کرد [۱۰۴]. در ازبکستان هجده مدرسه وابسته به جنبش گولن وجود دارد. عوامل گوناگون داخلی و خارجی و زیر و بالای روابط ترکیه و ازبکستان مانع از گسترش بیشتر نفوذ جماعت گولن در ازبکستان شده است. در ۱۹۹۴، تعدادی از مربیان این مدارس از ازبکستان اخراج شدند و در سال تحصیلی ۲۰۰۰ـ۱۹۹۹ به دستور دولت نیمی از مدارس گروه در ازبکستان تعطیل شدند. در ازبکستان تأسیس دانشگاه وابسته به کشور بیگانه ممنوع است اما درعوض مدرسهٔ بین‌المللی الغ‌بیگ وابسته به جماعت است و به‌رغم شهریهٔ هنگفت آن (بیش از پنج هزار دلار در سال) شمار داوطلبان شرکت در آزمون ورودی آن پیوسته رو به افزایش است [۱۰۵]. در ترکمنستان شانزده مدرسه و یک دانشگاه وابسته به جماعت تأسیس شده است. روابط دوستانهٔ صفر مراد نیازوف (ترکمن‌باشی) با تورگوت اوزال و سلیمان دمیرل باعث تسهیل فعالیت این مدارس در ترکمنستان شد. افزون بر این، دو مشاور ترکمن‌باشی شهروند ترکیه بودند و معاون وزیر آموزش و پرورش ترکمنستان نیز از شخصیت‌های پرنفوذ جماعت گولن بود [۱۰۶]. قرقیزستان که فقیرترین کشور منطقه است با روی گشاده از هرگونه ابتکاری در زمینهٔ آموزش و پرورش استقبال می‌کند و یازده مدرسه و یک دانشگاه وابسته به جماعت در آن تأسیس شده است.

پیروان فتح‌الله گولن و دیگر نورجویان فعالیت‌های خود را در آسیای میانه نوعی ادای دین به سرزمین زادگاه بهاءالدین نقشبند می‌دانند. به گفتهٔ آنان، از آنجا که درویشان آسیای میانه نقش مهمی در گستراندن اسلام در آسیای صغیر ایفا کرده‌اند اکنون نوبت آنان است که به رواج اسلام در این سرزمین‌ها یاری رسانند. گولن اغلب از «دِین اخلاقی»

ترکان آناتولی به آسیای میانه سخن می‌گوید [۱۰۷]. برخلاف بسیاری از سازمان‌های تبلیغ دینی که مبنای کارشان آوازه‌گری‌های گسترده و مغزشویی هوادارانشان است در مدارس وابسته به جماعت گولن آثار سعید نورسی و فتح‌الله گولن تدریس نمی‌شود. بسیاری از دانش‌آموزان این مدارس حتی نام این دو نفر را نیز نشنیده‌اند. کتاب‌های درسی با سنجه‌های وزارت آموزش و پرورش ترکیه و کشور میزبان دمساز است. معلمان این مدارس که از میان دانش‌آموختگان بهترین دانشگاه‌های ترکیه برگزیده می‌شوند جوانان دینداری هستند که نماز و روزه به جای می‌آورند اما شاگردان این مدارس حتی به طور داوطلبانه نیز حق انجام فرایض دینی را در مدرسه ندارند. فتح‌الله گولن می‌گوید در روزگار ما جهان انباشته از میسیونرها و پیام‌های گوناگون دینی است و ذهن آدمیان از تبلیغ دین اشباع شده است و از همین رو این تبلیغات دیگر شور و شوقی در جان‌ها برنمی‌انگیزد. به گفتهٔ او، در چنین شرایطی تبلیغ آشکار یک ایده می‌تواند به زیان آن تمام شود [۱۰۸]. مردم آسیای میانه که به سنت‌های دیرینهٔ خود می‌بالند به دشواری می‌پذیرند که مردمانی از دیگر خطه‌ها به آنها اسلام بیاموزند. رفتار پر تفرعن برخی از کارمندان و دیپلمات‌های ترکیه در آغاز استقلال جمهوری‌های آسیای میانه واکنش منفی مردم این کشورها را برانگیخت. پیرمردی قرقیز به یکی از این دیپلمات‌ها گفته بود: «شما هزار سال پیش با چشمان مورب و سوار بر اسب از اینجا رفتید و حالا با چشمان روشن و سوار بر هواپیما بازگشته‌اید» [۱۰۹]. به گفتهٔ فتح‌الله گولن «تمثیل» یا سرمشق بهترین روش برای گستراندن هر آرمان و باوری است. هرگاه کسی مدعی پیروی از عقیده یا آرمانی است رفتارش باید کاملاً مطابق با ارزش‌ها و هنجارهای آن عقیده باشد. از همین روست که معلمان این مدارس در آسیای میانه می‌کوشند در همهٔ زمینه‌ها از شیوهٔ کار کردن و لباس پوشیدن تا رفتار و گفتار روزمرهٔ خود نمونه باشند.

مدارس جماعت گولن، علاوه بر رواج اخلاق اسلامی، پیام دلبستگی به ترکیت را نیز برای آسیای میانه به ارمغان می‌برند. گولن رابطهٔ ویژه‌ای با ناسیونالیسم دارد. او همواره مدافع دولت و نظم موجود، نهادهای رسمی و ارتش ترکیه بوده است. گولن در گفتارهای خود اغلب ارتش را می‌ستاید و بنیاد روزنامه‌نگاران و نویسندگان ترکیه که وابسته به جماعت است هر سال به یکی از چهره‌های برجستهٔ ارتش ترکیه جایزه مدارا و گفتگو اعطا می‌کند. رابطهٔ گولن و ترکیت را نوعی نوعثمانی‌گری خوانده‌اند که از زمان تورگوت اوزال در ترکیه رواج یافته است. تفاوت رهیافت گولن با اوزال در آن است که اوزال در جستجوی آشتی ترکیه با جهان عرب بود حال آنکه گولن به جهان عرب بی‌توجه است و بالکان و آسیای میانه را حوزهٔ اصلی دلبستگی به ترکیت می‌داند.[۱۱۰]

در مدارس وابسته به جماعت گولن این عقیده ترویج می‌شود که ترکان نقش مهمی در تمدن جهان ایفا کرده‌اند. در برنامهٔ درسی این مدارس به تاریخ ترکان و آموزش زبان ترکی توجه ویژه‌ای می‌شود. این مدارس با آنتن‌های ماهواره‌ای شبکه‌های تلویزیون ترکیه را دریافت می‌کنند. اما دلبستگی گولن به ترکیت با رهیافت پان‌ترکیست‌ها تفاوت دارد. ترکیت گولن سرشتی الحاق‌گرانه ندارد و هدفش ضمیمه ساختن آسیای میانه به ترکیه نیست. فتح‌الله‌چی‌ها خود را سفیر ترکیه در آسیای میانه و سفیر آسیای میانه در ترکیه می‌خوانند[۱۱۱]. دولت ترکیه فعالیت‌های جماعت را در آسیای میانه تحمل و در مواردی تشویق می‌کند، زیرا بدین ترتیب بخشی از نیروهای جماعت به خارج از کشور اعزام می‌شوند و از دامنهٔ فعالیت جماعت در ترکیه کاسته می‌شود. افزون بر این، کامیابی جماعت گولن در ترویج ارزش‌های فرهنگی جمهوری ترکیه تا حدود زیادی ناکامی سیاست‌های دولت ترکیه را در جمهوری‌های آسیای میانه جبران می‌کند.

۴. دههٔ ۱۹۹۰: ائتلاف‌های ناپایدار، دولت مافیا و گسترش بی‌اعتمادی همگانی

سلیمان دمیرل پس از دستیابی به مقام ریاست جمهوری به ناگزیر از رهبری حزب راه راست کناره گرفت. نامزد طبیعی حزب برای جانشینی او هشام‌الدین جین دوروک، رئیس مجلس، بود. اما او که تاب تحمل رفتار خودسرانه و متکبرانهٔ دمیرل را نداشت از رقابت با خانم تانسو چیللر، اقتصاددان جوان دانش‌آموختهٔ امریکا، سر باز زد و خانم چیللر به‌سادگی به رهبری حزب راه راست و نخست‌وزیری (دسامبر ۱۹۹۵ ــ مه ۱۹۹۳) برگزیده شد [۱۱۲]. در سال‌های پایانی سدهٔ بیستم رقابت‌های شخصی میان دو رهبر راست میانه، تانسو چیللر و مسعود ییلماز، منجر به تشکیل دولت‌های ناپایداری شد که از ائتلاف میان احزابی با جهان‌بینی و برنامهٔ سیاسی متضاد به وجود آمدند. خانم چیللر که ستایشگر بی چون و چرای ایالات متحد بود و اعتماد خدشه‌ناپذیری به فضیلت بازار آزاد داشت با سوسیال دموکرات‌ها ائتلاف کرد و مراد کارا یالچین، شهردار پیشین آنکارا و رهبر حزب سوسیال دموکراسی، را به مقام معاونت نخست‌وزیر برگزید. [۱۱۳]

تانسو چیللر خود را مارگارت تاچر ترکیه می‌دانست، اما مخالفانش اغلب او را با ایملدا مارکوس، همسر دیکتاتور فیلیپین، مقایسه می‌کردند [۱۱۴]. راست این است که خانم چیللر به همراه همسرش اوزر چیللر و محمد آغار، وزیر کشور، یکی از فاسدترین دولت‌های تاریخ جمهوری ترکیه را اداره کردند. روزنامه‌های ترکیه دولت را «باند چیللر ـ آغار» می‌نامیدند [۱۱۵]. تقلب در مناقصه‌ها و مزایده‌های دولتی، امضای قرارداد با شرکت‌هایی که بیشترین رشوه را به خانوادهٔ چیللر می‌پرداختند و دریافت میلیون‌ها دلار وام شخصی از بانک‌های دولتی که در آستانهٔ ورشکستگی بودند، نمونه‌هایی از روش‌های کشورداری خانم چیللر بود. [۱۱۶]

دولت جدید با سه مسئلهٔ اساسی روبه‌رو بود: فرایند پذیرش ترکیه در جامعهٔ اقتصادی اروپا، بحران اقتصادی، و مسئلهٔ کردستان. ترکیه در آوریل ۱۹۸۷ به‌طور رسمی داوطلب عضویت در جامعهٔ اقتصادی اروپا شد. کمیسیون بروکسل در دسامبر ۱۹۸۹ بدون ردّ کامل این تقاضا بررسی پروندهٔ عضویت ترکیه را تا ۱۹۹۳ غیرممکن دانست. کمیسیون در پاسخ خود اعلام کرد مشکلاتی از قبیل فرایند یگانه‌سازی اقتصادی و پولی کشورهای اروپایی مانع از آن است که جامعهٔ اقتصادی اروپا بتواند پیش از این تاریخ به بررسی تقاضای عضویت جدیدی بپردازد. افزون بر این، به گفتهٔ کمیسیون، ورود ترکیه به جامعهٔ اقتصادی اروپا با موانع اقتصادی و سیاسی گوناگونی روبه‌روست. مهمترین مانع توسعه‌نیافتگی اقتصاد ترکیه در مقایسه با سایر کشورهای اروپایی است. در عرصهٔ سیاسی نیز مشکلاتی چون فرایند نهادینه شدن دموکراسی، نقض حقوق بشر، اقلیت‌ها و زنان، و بالاخره اختلافات ترکیه و یونان (بویژه بر سر جزیرهٔ قبرس) موانعی هستند که باید از پیش پای پذیرش ترکیه در جامعهٔ اقتصادی اروپا برداشته شوند. کمیسیون بروکسل در بخش سوم پاسخ خود پیشنهاد کرد تا فراهم آمدن این شرایط ترکیه دامنه همکاری‌های اقتصادی، فنی، علمی و فرهنگی خود را با اروپا گسترش دهد. در ژوئیهٔ ۱۹۹۵، دولت خانم چیللر با اصلاحاتی در قانون اساسی ۱۹۸۲ نخستین گام‌ها را در جهت حل مشکلات سیاسی ورود ترکیه به جامعهٔ اقتصادی اروپا برداشت. در این اصلاحات ستایش از کودتای ۱۹۸۰ از مقدمه قانون اساسی حذف و پانزده مادهٔ آن اصلاح شد. سن مجاز برای رأی دادن از ۲۱ به ۱۸ سال کاهش یافت، صد نفر به شمار نمایندگان مجلس افزوده شد، به ترکان مقیم خارج کشور حق رأی و به کارمندان دولت اجازهٔ عضویت در سندیکاها اعطا شد. مجلس اروپا به رغم آنکه این اصلاحات را درحد انتظارات خود ندانست در دسامبر ۱۹۹۵ معاهدهٔ ادغام ترکیه در نظام گمرکی اروپا را تصویب کرد. [۱۱۷]

مشکلات اقتصادی ترکیه در دورهٔ حکومت خانم چیللر بار دیگر با شدت و حدت سر برآوردند. نبود نظارت دقیق بر هزینه‌های دولتی سبب افزایش بدهی‌های خارجی ترکیه شد. مبلغ کل این بدهی‌ها در پایان سال ۱۹۹۳ به ۶۷ میلیارد دلار رسید. در ۱۹۹۴، دولت کوشید با کاهش نرخ بهره اندکی از فشار بر بودجهٔ دولت بکاهد اما این ابتکار موجب هراس محافل مالی و فرار پرشتاب سرمایه‌ها شد. دولت چیللر از صندوق بین‌المللی پول یاری خواست و صندوق نیز راه‌حل همیشگی خود یعنی کاهش ارزش پول و صرفه‌جویی در بودجهٔ دولت را پیش‌شرط کمک اعلام کرد. خانم چیللر این پیش‌شرط‌ها را پذیرفت. به دنبال کمک مالی صندوق بین‌المللی پول اقتصاد ترکیه بحران را از سر گذراند، اما با رسیدن آهنگ رشد اقتصاد به شش درصد در سال، خانم چیللر وعده‌های خود را به صندوق بین‌المللی پول از یاد برد و اندکی بعد دور جدیدی از بحران آغاز شد.[۱۱۸]

دولت چیللر به بهانهٔ مقابله با «تروریست‌های جدایی‌طلب» دست جوخه‌های مرگ را برای کشتار روشنفکران و کوشندگان سندیکایی و فرهنگی کرد و دست ارتش را برای ویران کردن روستاهای کرد باز گذاشت. گفتمان دولت چیللر به رغم تجدد ظاهری رئیس دولت آمیزه‌ای بود از ناسیونالیسم تنگ‌نظرانه و افراطی، عبارت‌پردازی‌های کلی و کلیشه‌وار دربارهٔ لائیسیته، و شعارهای نظامی‌گرایانه. فرماندهان ارتش از فساد مالی خانواده چیللر بی‌اطلاع نبودند اما رهیافت امنیتی او به مسئلهٔ کردستان و فرمانبرداری‌اش از ارتش را می‌پسندیدند. پس از مدتی حزب راه راست به آشیانهٔ فرماندهان پلیس، مسئولان امنیتی و افسران عالی‌رتبهٔ ارتش تبدیل شد. انیس بربراوغلو، روزنامه‌نگار ترک، در آستانهٔ انتخابات ۱۹۹۵، حزب راه راست را «بزرگترین دانشکده پلیس» ترکیه خواند[۱۱۹]. تانسو چیللر در خارج از کشور خود را جدی‌ترین مدافع لائیسیته معرفی می‌کرد و در سفر به کشورهای اروپایی

می‌گفت هرگاه دولت او سقوط کند ترکیه به افغانستانی دوم تبدیل خواهد شد. [۱۲۰]

انتخابات شهرداری‌های ترکیه در ۲۷ مارس ۱۹۹۴ نخستین زنگ خطر را برای احزاب راست و چپ میانه به صدا درآورد. در این انتخابات نامزدهای حزب اسلامی رفاه شهرداری‌های آنکارا و استانبول و شهرهای بزرگی چون سیواس و دیاربکر را به چنگ آوردند. نجم‌الدین اربکان، رهبر حزب رفاه، پس از انتخابات شهرداری‌ها گفت: « استانبول پایتخت جهان است و آنکارا پایتخت جمهوری ترک. پیروزی ما در این دو شهر بر تارک پیروزی ما در سرتاسر کشور می‌درخشد» [۱۲۱]. آرای حزب رفاه در فاصلهٔ ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۴ بیش از دو برابر شد و از ۹ درصد به ۱۹/۱ درصد رسید. این حزب در عمل از سوسیال دموکرات‌ها پیشی گرفت و دوش‌به‌دوش دوحزب بزرگ راست میانه قرار گرفت (راه راست ۲۱/۴۹ درصد و مام میهن ۲۱/۰۲ درصد). آرای سوسیال دموکرات‌ها درپی ائتلاف با حزب راه راست سخت کاهش یافت و از ۲۰ درصد به ۱۳/۶۲ درصد رسید و آنان شهرداری‌های بزرگی چون آنکارا، استانبول، ازمیر و آدانا را از دست دادند [۱۲۲]. فساد محافل حاکم و بویژه خانوادهٔ چیللر بن‌مایهٔ اصلی آوازه‌گری‌های حزب رفاه بود که یک سال بعد در انتخابات سراسری کشور (۲۴ دسامبر ۱۹۹۵) با کسب ۲۱/۳۳ درصد آرا به نخستین نیروی سیاسی کشور تبدیل شد (حزب راه راست ۱۹/۲ درصد و حزب مام میهن ۱۹/۶ درصد) [۱۲۳]. تناسب نیروهای سیاسی پس از انتخابات به‌گونه‌ای بود که هیچ حزبی به‌تنهایی نمی‌توانست دولت تشکیل دهد. ارتش که به هیچ‌وجه مایل به نخست‌وزیری نجم‌الدین اربکان نبود چیللر و ییلماز را تحت فشار گذاشت تا از دشمنی‌های دیرینه دست بردارند و دولتی ائتلافی تشکیل دهند، اما دولت ائتلافی چیللر ـ ییلماز چند ماه بیشتر دوام نیاورد. نجم‌الدین اربکان با وعدهٔ مصونیت قضایی به خانم چیللر پشتیبانی او را برای تشکیل دولت جلب

کرد. تانسو چیللر نیز که خود را آخرین سنگر لائیسیته می‌خواند سخنان گذشته را از یاد برد و در مقام معاون نخست‌وزیر و وزیر امور خارجه به دولت اربکان پیوست (۲۸ ژوئن ۱۹۹۶).

روز ۲۸ ژوئن ۱۹۹۶، نجم‌الدین اربکان، رهبر حزب اسلامی رفاه، نخست‌وزیر جمهوری لائیک ترکیه شد. نخستین تجربهٔ قدرت گرفتن حزبی اسلامی در جمهوری ترکیه بیم و امیدهای بسیار برانگیخت اما در نهایت بیش از یک سال به درازا نکشید. در ۱۸ ژوئن ۱۹۹۷، ائتلاف نیروهای پشتیبان اربکان در مجلس، زیر فشار نظامیان از هم پاشید و نخست‌وزیر از مقام خود استعفا داد. شش ماه بعد، در ۱۸ ژانویهٔ ۱۹۹۸، دادگاه قانون اساسی ترکیه حزب رفاه را به اتهام ستیز با لائیسیته منحل کرد. این رویداد که در ترکیه «کودتای پست‌مدرن» [۱۲۴] نام گرفت واکنش خشونت‌آمیزی برنینگیخت.

حزب رفاه که سومین حزب اسلامی در تاریخ جمهوری ترکیه بود در ۱۸ ژوئیهٔ ۱۹۸۳ تأسیس شد. نجم‌الدین اربکان در اکتبر ۱۹۸۷، پس از لغو ممنوعیت فعالیت سیاستمداران پیش از کودتای ۱۹۸۰، به رهبری حزب برگزیده شد. در نیمهٔ نخست دههٔ ۱۹۸۰ هنگامی که حزب رفاه هنوز قدرت نگرفته بود جهش‌های مهمی در زندگی فرهنگی و دینی ترکیه روی داد که در سمت و سوی سیاسی حزب رفاه بازتاب یافت و زمینه‌ساز کامیابی بعدی حزب شد. مهمترین جهش شکل‌گیری قشر روشنفکران دین‌دوست بود که کوشیدند باورهای اسلامی را با آرمان‌های دموکراتیک غربی دمساز کنند و از خشونت و تروریسم فاصله بگیرند. البته در ترکیهٔ دههٔ ۱۹۸۰ نیز جریان‌ها و گروه‌های رادیکال اسلامی شیفتهٔ انقلاب ایران یا گروه‌های افراطی عرب در میان دانشجویان پدیدآمد [۱۲۵]. اما این رادیکالیسم اسلامی ـ دانشجویی برخلاف مصر و الجزایر نتوانست از محیط دانشگاه خارج شود و جوانان تهیدست شهری را با خود همراه سازد. رعایت نسبی موازین دموکراتیک در زندگی سیاسی

ترکیه و امکان فعالیت قانونی احزابی چون رفاه سبب ناکامی گرایش‌های افراطی شد. در میانهٔ دههٔ ۱۹۹۰، افزایش قدرت حزب رفاه نگرانی‌هایی در میان قشرهای میانی و بالای شهرنشین برانگیخت. این قشرها که با آداب و رسوم و هنجارهای زندگی مدرن خو گرفته‌اند و به آزادی‌های فردی دلبستگی ژرف دارند در سیمای حزب رفاه جز واپسگرایی و کهنه‌اندیشی چیز دیگری نمی‌دیدند. راست این است که قشرهای نوپیدای جامعهٔ ترکیه که فرآوردهٔ جهش‌های اجتماعی ـ اقتصادی و جمعیتی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بودند امکان یافتند که در چارچوب قانونی حزب رفاه در زندگی سیاسی کشور شرکت کنند. و بالاخره سومین عاملی که سبب ناکامی گرایش‌های رادیکال در ترکیه شد مشروعیت تاریخی ارتش و جمهوری است. به رغم سه کودتا، ۷۸/۳۷ درصد مردم ترکیه ارتش را قابل اعتمادترین نهاد کشور می‌دانند. [۱۲۶]

حزب رفاه در دههٔ ۱۹۸۰ با شعار «نظم عادلانه» کوشید به ناخشنودی‌های اجتماعی ـ اقتصادی قشرهای فرودست و میانه‌حال شهرها و حاشیهٔ شهرها سرشتی دینی و اخلاقی بدهد. این تودهٔ انبوه که توسعهٔ اقتصادی ترکیه در دههٔ اوزال بهبودی در وضع آنها پدید نیاورده بود و نیروهای چپ نیز بر آنها نفوذی نداشتند به پایگاه اجتماعی حزب رفاه تبدیل شد. مناطق عمدهٔ نفوذ حزب رفاه آناتولی شرقی، مرمره، استانبول و کنارهٔ دریای سیاه بود. جمعیت این مناطق اساساً از مهاجران تازه‌مستقرشده در شهرها تشکیل می‌شد. در بخش اروپایی ترکیه، کنارهٔ دریای اژه و مدیترانه که سطح زندگی مردم بالاست حزب رفاه نفوذ چندانی نداشت [۱۲۷]. حزب رفاه برخلاف دیگر احزاب سیاسی ترکیه که در دههٔ ۱۹۹۰ دستخوش فرسودگی و بحران تشکیلاتی بودند اعضای خود را به سبک احزاب چپ در حوزه‌های حزبی سازماندهی کرد [۱۲۸]. رفاه، برخلاف حزب رستگاری ملی در دههٔ ۱۹۷۰، کارزار انتخاباتی خود را پیرامون هویت اسلامی جامعهٔ ترکیه و آوازه‌گری‌های دینی

سامان نداد زیرا از پشتوانهٔ رأی نیروهای دینی (۱۰ درصد) مطمئن بود. پیام‌ها و شعارهای انتخاباتی حزب در سال‌های ۱۹۹۵ـ۱۹۹۴ بیشتر پیرامون مسائل اجتماعی و اقتصادی، مشکلات زندگی روزمره و فساد نخبگان حاکم بود.

حزب رفاه توانست به برکت کامیابی در انتخابات شهرداری‌ها (۱۹۹۴) و مجلس (۱۹۹۵) بورژوازیِ دین‌دوست، جوانان تهیدست شهری و روشنفکران اسلامی را مدت کوتاهی زیر پرچم خود گرد آورد. به رغم اتحاد این نیروها، حزب رفاه فقط یک‌پنجم کل آرا را به دست آورد و از همین رو اربکان پس از شش ماه مذاکره و مانورهای گوناگون سیاسی بالاخره خانم چیللر را به همکاری با رفاه وادار ساخت. ائتلاف یازده‌ماههٔ حزب رفاه با حزب راه راست آزمونی دشوار بود. این تجربه زیر فشار ارتش، محافل کمالیست و بویژه روزنامه‌های ترکیه و به دلیل تضادهای غیرقابل‌حلی که میان خواست‌های اسلامیان و واقعیت ادارهٔ حکومت وجود داشت شکست خورد. سیاست‌های حزب رفاه در این دورهٔ یازده‌ماهه بخشی از نیروهای پشتیبان آن، بویژه قشرهای فرودست شهری، را از حزب دور کرد. بدین ترتیب، ارتش ترکیه بدون مداخلهٔ مستقیم و خشونت‌آمیز گام به گام و با ترفندهای گوناگون حزب رفاه را منزوی ساخت.

در دولت ائتلافی رفاه با حزب راه راست بیشتر وزارتخانه‌های مربوط به امور زندگی روزمره مردم به وزرای رفاه واگذار شدند. در برخی از این وزارتخانه‌ها حزب رفاه با بهره‌گیری از امکانات دولتی و به برکت شبکهٔ سازمان‌های خیریه و شهرداری‌های اسلامی دامنهٔ نفوذ خود را در جامعه افزایش داد. اما در وزارتخانه‌هایی چون دادگستری و فرهنگ تضادهایی ژرف میان برنامه‌های اسلامی حزب رفاه و سرشت غیردینی نهادهای جمهوری پدید آمد. طرح بنای مسجدی بزرگ در میدان تقسیم که مرکز محلهٔ مدرن و اروپایی شهر استانبول است، تلاش برای ممنوعیت فروش

مشروبات الکلی و پوشیدن مینی‌ژوپ بیش از آنکه یک‌پنجم شهروندانی را که به حزب رفاه رأی داده بودند خشنود سازد مایهٔ ناخرسندی چهارپنجم شهروندانی شد که به این حزب رأی نداده بودند. طرح صلح در مناطق کردنشین از طریق مذاکره با حزب کارگران کردستان خشم نظامیان را برانگیخت. حزب رفاه در پهنهٔ سیاست خارجی نیز نتوانست به هیچ یک از وعده‌های خود عمل کند. شعارهایی چون خروج ترکیه از ناتو، برچیدن پایگاه‌های امریکا در ترکیه و قطع روابط با اسرائیل به‌کلی فراموش شدند. حزب رفاه موافقت‌نامهٔ همکاری نظامی با اسرائیل را محکوم و اعلام کرده بود در صورت پیروزی در انتخابات آن را لغو خواهد کرد، اما اربکان در مقام نخست‌وزیر ناگزیر شد موافقت‌نامهٔ همکاری میان صنایع نظامی اسرائیل و ترکیه را امضا کند [۱۲۹]. این اقدام خشم سران کشورهای اسلامی را برانگیخت و به اعتبار اربکان لطمه‌ای جدی زد. اربکان برای یافتن متحدانی در کشورهای اسلامی و تلاش در راه ایجاد بازار مشترک اسلامی به همراه گروهی از صاحبان صنایع و بازرگانان ترک به کشورهای اسلامی سفر کرد. این سفرها نه تنها یاد و خاطرهٔ روزگار عثمانی را زنده نکرد بلکه به تضعیف مواضع اربکان منجر شد. در تهران، مقامات جمهوری اسلامی از او دربارهٔ روابط ترکیه و اسرائیل توضیح خواستند [۱۳۰]. در قاهره هنگامی که اربکان دربارهٔ نقش مثبت اخوان‌المسلمین سخن گفت حسنی مبارک به طعنه گفت اگر خیلی به آنها علاقه دارید می‌توانید آنها را با خود به ترکیه ببرید. پرماجراترین بخش این سفر دیدار با معمر قذافی در لیبی بود. قذافی در حضور اربکان از سیاست ترکیه در خاورمیانه و نزدیکی این کشور به اسرائیل انتقاد کرد، زبان به ستایش از حزب کارگران کردستان گشود و خواستار اعطای استقلال به کردان شد [۱۳۱]. این سخنان خشم فرماندهان ارتش را برانگیخت و ائتلاف حزب رفاه با حزب راه راست را به خطر انداخت.

کنگرهٔ پنجم حزب رفاه که چند روز پس از بازگشت اربکان از سفر خفت‌بار او به لیبی برگزار شد شکنندگی مواضع حزب را آشکارتر کرد. بدنهٔ حزب انتظار داشت اربکان از آرمان‌های اسلامی دفاع کند، اما او به قصد آرام کردن نظامیان در برابر تصویر بزرگ آتاتورک به ستایش از بنیانگذار جمهوری ترکیه پرداخت و حزب رفاه را ادامه‌دهندهٔ راستین راه او خواند [۱۳۲]. سخنرانی اربکان به‌جای آنکه نظامیان را بفریبد یا چهارپنجم مردم ترکیه را که به او رأی نداده بودند بر سر آشتی بیاورد، خشم و نومیدی اعضای ساده و هواداران حزب را برانگیخت. از این پس فرایند منگنه شدن حزب رفاه میان دو گرایش متضاد شتاب گرفت. اربکان به مناسبت ماه رمضان (ژانویهٔ ۱۹۹۷) چهل نفر از شیوخ طریقت‌ها را به افطار دعوت کرد. ارتش این اقدام را چالشی آشکار و خیانت به میراث آتاتورک دانست که فرمان انحلال طریقت‌ها را صادر کرده بود.

مراسم شب قدس در پایان ماه رمضان (۳۱ ژانویهٔ ۱۹۹۷) در شهرک کارگری سینجان در حومهٔ آنکارا زمینه را برای آغاز کودتای خزندهٔ ارتش فراهم آورد. به ابتکار شهردار اسلام‌گرای شهر جوانان نمایشی در بزرگداشت انتفاضه اجرا کردند و در آن اسرائیل و یاسر عرفات را به باد ناسزا گرفتند. در این مراسم که با حضور سفیر جمهوری اسلامی ایران در ترکیه برگزار شد جمعیت شعارهایی در جهت استقرار حکومت شرعی سر داد. روز بعد، تانک‌ها و زره‌پوش‌های ارتش ترکیه سینجان را محاصره و شهردار را دستگیر کردند [۱۳۳]. وزیر دادگستری که از حزب رفاه بود وعده داد بانیان این نمایش را شناسایی و مجازات کند، اما برای دلجویی به دیدار شهردار سینجان در زندان رفت. در ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷، شورای امنیت ملی اولتیماتومی در جهت مقابله با «ارتجاع» به دولت اربکان داد. خطوط کلی اولتیماتوم این بود که دولت باید هرچه سریعتر جلو فعالیت گروه‌های اسلامی را بگیرد، مدرسه‌های قرآنی را برچیند،

نظارت دقیقتری بر فعالیت انجمن‌های خیریه و شرکت‌های اسلامی برقرار و ممنوعیت‌هایی درمورد پوشش اسلامی ایجاد کند. در این اولتیماتومِ هجده ماده‌ای آمده بود که در صورت اجرا نشدنِ این توصیه‌ها ارتش به وظایف قانونی خود عمل خواهد کرد[۱۳۴]. اربکان در آغاز قصد مقاومت داشت و اعلام کرد قوانین کشور در مجلس تدوین می‌شوند و دولت فقط در برابر مجلس پاسخگوست. اما این ترفند برای کشاندن مجلس به رویارویی با شورای امنیت ملی درنتیجهٔ عدم تمایل نمایندگان به مقابله با ارتش به جایی نرسید. اربکان پس از چند روز مقاومت تسلیم شد و تصمیمات شورای امنیت ملی را امضا کرد[۱۳۵]. شماری از مبارزان اسلامی او را به سازشکاری متهم ساختند. به رغم همهٔ این عقب‌نشینی‌ها حزب رفاه نتوانست بدبینی قشرهای میانی مدرن شهری را برطرف سازد. به دنبال عقب‌نشینی رفاه محافل لائیک با پشتیبانی روزنامه‌ها فشار بر دولت را افزایش دادند. در فوریهٔ ۱۹۹۷، بسیاری از شهروندان ترک در اعتراض به سیاست‌های دولت اربکان هر شب ساعت نه چراغ‌های خانه‌های خود را خاموش می‌کردند و با شمع به خیابان می‌آمدند. شعار آنان «یک دقیقه خاموشی برای آینده‌ای روشن» بود. در مارس ۱۹۹۷، تماشاگران هنگام ورود اربکان به ورزشگاهی شعارهای ستیزه‌جویانه بر ضد او سر دادند. در مه ۱۹۹۷، بیش از ۱۶۰ افسر و درجه‌دار به جرم دلبستگی به نیروهای اسلامی از ارتش اخراج شدند و جبههٔ دیگری بر ضد حزب رفاه گشوده شد[۱۳۶]. ازجمله تصمیمات جنجالی شورای امنیت ملی در این دوره افزایش دورهٔ آموزش عمومی اجباری از پنج سال به هشت سال بود. با این تصمیم عملاً کلاس‌های دورهٔ راهنمایی مدرسه‌های امام ـ خطیب حذف شد و شمار دانش‌آموزان این مدرسه‌ها کاهش یافت. هواداران حزب رفاه در اعتراض به این قانون با شعار «دست به مدارس مذهبی نزنید» به خیابان آمدند. مخالفان حزب رفاه این تظاهرات را اقدامی بر ضد افزایش سن

آموزش عمومی اجباری خواندند و آن را نشانهٔ دیگری از کهنه‌اندیشی حزب رفاه دانستند. در مه ۱۹۹۷، شورای امنیت ملی برای ارزیابی اقدامات دولت در زمینهٔ کاربست هجده توصیهٔ خود نشستی برگزار کرد. در این جلسه از کم‌کاری دولت در این زمینه انتقاد شد و سرمایه‌داران دین‌دوست به پشتیبانی از جنبش‌های رادیکال و بنیادگرای دینی متهم شدند. فهرستی مرکب از نام صد نفر از کارفرمایان اسلامی انتشار یافت که به نوشتهٔ روزنامه‌ها به سی سازمان بنیادگرا کمک مالی می‌کردند [۱۳۷]. اتهام دیگر دولت اربکان خصوصی کردن شرکت‌های دولتی و واگذاری آنها به سرمایه‌داران اسلام‌گرا بود. ارتش شرکت‌های بزرگ اسلامی چون مجتمع اخلاص، کومباسان و صنایع غذایی اولکر را به عنوان سرمایه‌های سبز و پشتیبان «ارتجاع» تحریم کرد.

در درون نیروهای دینی نیز اختلاف نظر و پراکندگی پدیدار شد. فتح‌الله گولن از اولتیماتوم شورای امنیت ملی پشتیبانی کرد و رسماً از اربکان خواست که از مقام خود کناره‌گیری کند. دو تن از وزرای وابسته به حزب راه راست به نشانهٔ اعتراض به کوتاهی در اجرای فرامین شورای امنیت ملی استعفا دادند. ارتش نمایندگان حزب راه راست را در مجلس زیر فشار گذاشت تا دیگر از حزب رفاه حمایت نکنند. شکایتی نیز علیه حزب رفاه به دادگاه قانون اساسی ترکیه ارائه شد و اربکان و یارانش به نقض اصل جدایی دین و دولت متهم شدند. در ۱۶ ژوئن ۱۹۹۷، اربکان در واکنش به این فشارها از مقام نخست‌وزیری استعفا داد به این امید که خانم چیللر جانشین او شود و ائتلاف دو حزب پایدار بماند. اما سلیمان دمیرل، رئیس‌جمهور ترکیه، برای خنثی کردن این مانور به‌جای تانسو چیللر رقیب دیرین او مسعود ییلماز از حزب مام میهن را به نخست‌وزیری برگماشت. دولت ییلماز با تکیه بر ائتلافی از نیروهای ناهمگون تا انتخابات پیش از موعد آوریل ۱۹۹۹ حکومت کرد.


رجب طیب اردوغان

حزب رفاه در دورهٔ یک‌سالهٔ زمامداری خود نشان داد که قدرت به چالش خواندن نهادهای جاافتادهٔ جمهوری ترکیه را ندارد. رفاه نه می‌توانست و نه حتی می‌خواست که قدم در راه پرخطر انقلاب بگذارد. مهمترین پشتیبانان حزب یعنی طبقهٔ متوسط دیندار و کارفرمایان اسلام‌گرا با این‌گونه ماجراجویی‌ها مخالف بودند و بخش رادیکال جنبش نیز درنتیجهٔ عقب‌نشینی اربکان در برابر ارتش و ناتوانی او در ایجاد «نظام عادلانه» از او دلسرد شد و از پشتیبانی دولت دست کشید.

محافل اسلامی ترکیه، که امکان انحلال حزب رفاه توسط دادگاه قانون اساسی را پیش‌بینی کرده بودند، در دسامبر ۱۹۹۷ پیش از اعلام تصمیم دادگاه، چهارمین حزب اسلامی تاریخ جمهوری ترکیه را به‌نام حزب فضیلت تشکیل دادند [۱۳۸]. برخلاف سه حزب پیشین که اربکان بر آنها سیادت کامل داشت در حزب فضیلت دو گرایش وجود داشت. گروه نوگرایان (رجب طیب اردوغان، عبدالله گل، بحری زنگین، علی بولاچ و غیره) و جناح کهن‌سال و کهن‌کیش وفادار به اربکان (سلیمان عارف امره، شوکت کازان، اوغوزخان آسیل تورک، رجایی کوتان و غیره) [۱۳۹]. در ژانویهٔ ۱۹۹۸، پس از آنکه دادگاه قانون اساسی نجم‌الدین اربکان را به

پنج سال محرومیت از فعالیت سیاسی محروم کرد، گرایش نواندیش عبدالله گل را نامزد جانشینی اربکان معرفی و با الب تکین، نامزد دست‌نشاندهٔ اربکان، مخالفت کرد. الب تکین در نتیجهٔ مخالفت بخشی از محافظه‌کاران از عرصهٔ رقابت کناره گرفت و در نخستین کنگرهٔ حزب فضیلت (مه ۲۰۰۰) رجایی کوتان به دشواری اکثریت آرا را به دست آورد و رهبری حزب در دست محافظه‌کاران باقی ماند [۱۴۰]. از همان زمان شایعاتی مبنی بر تلاش جناح اصلاح‌طلب به رهبری اردوغان و گل در جهت تأسیس حزبی جدید بر سر زبان‌ها افتاد. در سال ۲۰۰۱، دادگاه قانون اساسی حزب فضیلت را به اتهام مخالفت با اصل جدایی دین و دولت منحل کرد. جناح محافظه‌کار پیرو اربکان و کوتان در حزب سعادت گرد آمدند، حال آنکه اصلاح‌طلبان در ۱۴ اوت ۲۰۰۱ «حزب عدالت و توسعه» را بنیان گذاشتند که سی و نهمین حزب سیاسی در تاریخ ترکیهٔ جدید است [۱۴۱]. اردوغان به محض تشکیل حزب کوشید با جلب شخصیت‌هایی که به محافل اسلامی وابستگی ندارند پایگاه اجتماعی حزب را گسترش بخشد. شماری از سیاستمداران راست غیردینی چون اکرم مومجو از حزب مام میهن و کوکسال توپتان از حزب راه راست به حزب عدالت و توسعه پیوستند.

پیروزی چشمگیر حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ پیامد تحولی بنیادی در پهنهٔ سیاست ترکیه بود. در این انتخابات بخش بزرگی از هواداران احزاب راست و چپ میانه که در گذشته هرگز به نیروهای دینی رأی نداده بودند به حزب عدالت و توسعه رأی دادند. این چرخش در افکار عمومی ترکیه هم پیامد بحران همه‌جانبهٔ اقتصادی ـ اجتماعی و ورشکستگی اخلاقی رهبران احزاب راست و چپ میانه و هم نتیجهٔ شخصیت پرجاذبهٔ رجب طیب اردوغان و عبدالله گل بود.

در میانهٔ دههٔ ۱۹۹۰، فعالیت دار و دسته‌های تبهکار و مافیای ترک ابعاد گسترده‌ای یافت. در اول اوت ۱۹۹۶، روزنامهٔ صباح فاش ساخت که


عبدالله گل

پنج عضو ارشد مافیای ترک که صاحبان کازینوهای عمدهٔ کشور و توزیع‌کنندگان اصلی مواد مخدر هستند هشتاد درصد اوراق قرضهٔ خزانه‌داری جمهوری ترکیه را در اختیار دارند. اما رویدادی که آن را «زمین‌لرزهٔ سیاسی» ارزیابی کرده‌اند و پرده از همدستی پردامنهٔ ناسیونالیست‌های افراطی، مافیای ترک، سازمان امنیت و اطلاعات و دار و دسته چیللر ـ آغار برداشت تصادف سوسورلوک بود. شب سوم نوامبر ۱۹۹۶، در جادهٔ ازمیر ـ استانبول در محلی به نام سوسورلوک، نزدیک شهر بالکسیر، مرسدس بنز ضد گلولهٔ نمایندهٔ حزب راه راست در مجلس ترکیه به نام ادیب بوجاک با کامیونی تصادف کرد. ادیب بوجاک از تصادف جان به در برد اما سه سرنشین دیگر اتومبیل در جا کشته شدند. راننده حسین کجاداغ نام داشت و افسر عالی‌رتبهٔ پلیس، معاون پیشین ادارهٔ امنیت استانبول و رئیس دانشکدهٔ پلیس بود. دو سرنشین دیگر خودرو عبدالله چاتلی و معشوقه‌اش گونجا اوس بودند.[۱۴۲]

عبدالله چاتلی از ناسیونالیست‌های افراطی و نایب‌رئیس کانون آرمان‌گرایان یا گرگان خاکستری بود. او در ۱۹۷۰ هفت دانشجوی چپ‌گرا را به قتل رسانده و به اروپا گریخته بود. چاتلی در اروپا نیز بابت

پروندهٔ سوء قصد به جان پاپ ژان ـ پل دوم (۱۹۸۲) تحت پیگرد پلیس بین‌الملل بود. در سال‌های ۱۹۸۴ـ۱۹۸۳، چاتلی و دستیارش اورال چلیک از طرف دولت ترکیه مأمور مبارزه با ارتش مخفی ارمنی برای رهایی ارمنستان شدند و در مراکز این سازمان در پاریس و مارسی پنج بمب منفجر کردند. در دههٔ ۱۹۹۰، گروه چاتلی مأمور تشکیل جوخه‌های مرگ برای کشتار فعالان کرد در آناتولی شرقی شد. در ۱۹۹۵، به رغم مخالفت سلیمان دمیرل، چاتلی به دستور خانم چیللر مأمور شد کودتایی را در جمهوری آذربایجان سازمان دهد. ظاهراً خصوصیات قهرمان سریال پربینندهٔ درهٔ گرگان که به «رامبوی بسفور» معروف شده از شخصیت چاتلی برگرفته شده است. چاتلی گذشته از خدمت به دستگاه‌های امنیتی ترکیه با قاچاقچیان هروئین در بالکان پیوند تنگاتنگی داشت.[۱۴۳]

در صندوق عقب مرسدس نمایندهٔ شهر اورفا چند قبضه اسلحه، بسته‌های مواد مخدر و چندین گذرنامهٔ واقعی با نام‌های جعلی پیدا شد. چاتلی با آنکه رسماً تحت تعقیب پلیس بین‌الملل بود گذرنامهٔ ویژهٔ خدمت کارمندان دولت را داشت. روزنامه‌های ترکیه فاش ساختند که ادیب بوجاک دست راست خانم چیللر و کمیسر کجاداغ دست راست آغار بوده است. رئیس مجلس ترکیه و نخست‌وزیر هر یک کمیسیون ویژه‌ای برای بررسی این ماجرا تشکیل دادند. هر دو کمیسیون تحت فشار ارتش، سازمان‌های امنیتی و نزدیکان خانوادهٔ چیللر به بهانهٔ «حفظ امنیت کشور» ناگزیر از پرده‌پوشی‌های بسیار شدند. با این همه اسنادی که پس از این ماجرا از طریق دو کمیسیون و روزنامه‌نگاران انتشار یافت حکایت از آن می‌کرد که گروه چاتلی یکی از نُه گروه مسلحی بود که به دستور مقامات دولتی شکل گرفته بود و نه‌تنها در ترور روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی و بازرگانان کرد شرکت داشت بلکه مسئول ربودن، شکنجه و قتل تعدادی از اعضای سازمان‌های اطلاعاتی ترکیه

بوده است. این گروه گذشته از آدم‌ربایی و قتل در قاچاق مواد مخدر و پولشویی در منطقهٔ ترک‌نشین شمال قبرس و ترکمنستان دست داشت و در مواردی برای حمل مواد مخدر از هلیکوپترهای ارتش استفاده می‌کرد [۱۴۴]. به رغم همهٔ این افشاگری‌ها فقط یک سرهنگ سازمان امنیت ترکیه (میت) و ابراهیم شاهین، سرپرست پیشین تیم ویژهٔ پلیس، به جرم تشکیل گروه مسلح به شش سال زندان محکوم شدند. ابراهیم شاهین دو سال بعد با فرمان عفو ریاست‌جمهوری و به بهانهٔ بیماری از زندان آزاد شد اما پس از مدتی در جریان کشف شبکهٔ مخفی ارگنکون برای سازمان دادن کودتایی بر ضد دولت رجب طیب اردوغان دستگیر شد.

تصادف سوسورلوک ضربهٔ سنگینی به حیثیت خانوادهٔ چیللر وارد کرد. دار و دسته‌های تبهکار تلاش زیادی برای دفاع از او به عمل آوردند. در مه ۱۹۹۷، پنجاه مرد مسلح به ساختمان «فلاش تی وی» حمله کردند که از شبکه‌های تلویزیونی خصوصی در استانبول بود و موضعی انتقادی در قبال دولت چیللر داشت. پس از این حمله، فلاش تی وی مواضع خود را تعدیل کرد و حتی مصاحبه‌ای طولانی و همدلانه با علاءالدین چاکیجی، از پدرخوانده‌های مافیای ترک و دوست همسر خانم چیللر، انجام داد. [۱۴۵]

راست این است که کارنامهٔ دولت مسعود ییلماز (دسامبر ۱۹۹۸ ــ ژوئن ۱۹۹۷) در زمینهٔ فساد مالی درخشان‌تر از تانسو چیللر نبود. چهار ماه پس از آغاز نخست‌وزیری او در اکتبر ۱۹۹۷، روزنامه‌های ترکیه متن گفتگوی تلفنی ایوب عاشق، از کارمندان عالی‌رتبهٔ دولت، را با علاءالدین چاکیجی دربارهٔ خصوصی کردن بانک دولتی تورک بانک چاپ کردند. در این گفتگو ایوب عاشق از پدرخواندهٔ مافیای ترک می‌خواهد که رقبای نامزد مورد نظر دولت برای خرید سهام بانک را به هر ترتیب که صلاح می‌داند از دور خارج کند [۱۴۶]. در پی این افشاگری و استیضاح مجلس، دولت ییلماز سقوط کرد.

پس از سقوط دولت ییلماز، حزب چپ دموکراتیک به رهبری بولنت اجویت مأمور تشکیل کابینه شد. این حزب در انتخابات آوریل ۱۹۹۹ با کسب ۲۱/۷۱ درصد آرا به نخستین حزب کشور تبدیل شد. گفتنی است که اجویت سال‌های پایانی دهۀ ۱۹۹۰ هیچ شباهتی به شاعر آرمان‌گرا و سوسیالیست دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نداشت. اجویت در این دوره ناسیونالیستی تنگ‌نظر بود که یک چند با دولت باغچه لی، جانشین آلب‌ارسلان تورکش، رهبر ناسیونالیست‌های افراطی، حکومتی ائتلافی تشکیل داد. در دورۀ حکومت اجویت، به رغم ساده‌زیستی او، از نفوذ مافیا کاسته نشد. در ژوئیۀ ۲۰۰۰ خودروِ اوکتار چاکر، دادستان کل دادگاه امنیت استانبول، تصادف کرد. سرنشین دیگر خودرو که در این تصادف درگذشت یکی از پدرخوانده‌های مافیای ترک بود [۱۴۷]. در آوریل ۲۰۰۰ احمد نجدت سه زر به جای سلیمان دمیرل به ریاست جمهوری ترکیه برگزیده شد. او که حقوقدانی معروف بود در جلسۀ شورای امنیت ملی از فساد فراگیر دستگاه دولت و نزدیکان اجویت بشدت انتقاد کرد و خطاب به اجویت گفت: «شما بر روی لجن نشسته‌اید» [۱۴۸]. اجویت جلسۀ شورای امنیت ملی را ترک کرد و چند روز بعد در یک مصاحبۀ مطبوعاتی با شدت و حدّتی بی‌سابقه رئیس‌جمهور را به باد انتقاد گرفت. ساعتی پس از پایان مصاحبه ده میلیارد دلار ارز از ترکیه خارج شد. فرار ارز بنیاد اقتصاد شکنندۀ ترکیه را به لرزه درآورد و بحران اقتصادی پردامنه‌ای آغاز شد. ظرف چند روز ارزش لیر ترک پنجاه درصد کاهش یافت و همزمان با آن نرخ بهره و تورم با شتابی شگفت‌آور بالا رفت [۱۴۹]. زلزلۀ ایزمیت (۱۷ اوت ۱۹۹۹) و ناتوانی دولت در کمک‌رسانی به قربانیان بر بی‌اعتمادی مردم به دولت و بویژه اجویت افزود [۱۵۰]. سیاست‌های سرکوب‌گرانۀ دولت اجویت که پیوسته از خطر از دست رفتن وحدت ملی و یکپارچگی کشور دم می‌زد بسیاری از نیروهای چپ ترکیه را از او رویگردان ساخت. دولت اجویت حتی به



احمد نجدت سه‌زر

تعهداتی که ترکیه برای ورود به جامعهٔ اقتصادی اروپا پذیرفته بود (کنفرانس هلسینکی، دسامبر ۱۹۹۹)، یعنی رعایت حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها و گسترش فرایند دموکراتیزه کردن نهادهای سیاسی کشور، پایبندی نشان نداد و هر اقدامی را در این جهت نوعی «امتیاز دادن» به دشمنان ترکیه وانمود کرد.

در اعتراض به ناکارایی و فساد همه‌جانبهٔ حکومت‌هایی که در ۱۹۹۰ زمام امور را در دست داشتند، بخش‌هایی از قشرهای میانی شهرنشین از این احزاب روی برتافتند و به حزب عدالت و توسعه روی آوردند. برای این گروه حزب عدالت و توسعه نیروی جدیدی بود که در آفرینشِ وضع نابسامان کشور در دههٔ ۱۹۹۰ نقش و سهمی نداشت. از سوی دیگر، بورژوازی دیندار ترکیه به این نتیجه رسید که قدرت گرفتن اسلام سیاسی در سال‌های ۱۹۹۵ تا ۱۹۹۸ پیامدی جز سست شدن شبکه‌های اجتماعی و اقتصادی اسلام در کشور نداشته است. این گروه‌ها به جای پشتیبانی از اسلام سیاسی کهن‌کیشانهٔ اربکان و یارانش به رهیافت میانه‌روانهٔ حزب عدالت و توسعه روی آوردند.

کامیابی حزب عدالت و توسعه همچنین مدیون شخصیت دو رهبر

برجستهٔ آن یعنی رجب طیب اردوغان و عبدالله گل است. هاکان یاووز، سیاست‌پژوه ترک، بر آن است که شخصیت آن دو یادآور دو کلیشه در ذهنیت جمعی ترکان است. شخصیت اردوغان یادآور «خروس ده» یا «خروس جنگی» و عبدالله گل یادآور مظلوم یا شخصیت محبوب فرودستان در فرهنگ عوام است. خروس ده با گردن‌فرازی از مظلومان دفاع می‌کند و در مقابل از آنها اطاعت و سرسپردگی می‌طلبد.[۱۵۱]

رجب طیب اردوغان در ۱۹۵۴ در شهر ریزه در کنار دریای سیاه به دنیا آمد. سیزده‌ساله بود که خانواده‌اش به استانبول کوچید و در محلهٔ قاسم پاشا مستقر شد. در این محله مهاجران روستاهای آناتولی در کنار کولی‌ها و اوباش محلی می‌زیستند. پدر اردوغان که ناخدای قایق مسافربری بود مردی دیندار و گوشه‌گیر بود که در تربیت فرزند سختگیری بسیار نشان می‌داد. اردوغان در شانزده‌سالگی به سازمان جوانان حزب رستگاری ملی به رهبری نجم‌الدین اربکان پیوست و پس از پایان تحصیلات دبیرستانی در مدارس امام ـ خطیب وارد رشتهٔ بازرگانی در دانشگاه مرمره شد. پس از پایان تحصیلات دانشگاهی به استخدام سازمان حمل و نقل عمومی شهرداری استانبول درآمد، اما اندکی بعد در نتیجهٔ مخالفت یکی از مسئولان شهرداری که حضور او را با ریش در اداره نمی‌پذیرفت از خدمات دولتی استعفا داد و به استخدام مجتمع غذایی اولکر درآمد که به محافل اسلامی نزدیک است[۱۵۲]. در ۱۹۸۴، پس از تشکل دوبارهٔ نیروهای اسلامی در حزب رفاه، اردوغان مسئول تشکیلات حزب در محلهٔ بی‌اوغلوی استانبول شد که غرب‌زده‌ترین محلهٔ شهر است. انعطاف‌پذیری اردوغان از همین زمان آشکار شد. او برای پخش اعلامیه و نشریات حزب دختران جوان بی‌حجاب را به کار گرفت[۱۵۳]. نفوذ او در حزب و در استانبول چنان بالا گرفت که در ۱۹۹۴ در پی پیروزی حزب رفاه در انتخابات شهرداری‌ها به مقام شهردار استانبول برگزیده شد. حتی مخالفان سیاسی اردوغان کارایی و کاردانی

او را در مقام شهردار کلان‌شهری با دوازده میلیون جمعیت به رسمیت شناختند. اردوغان با روحیهٔ پرخاشگر خود هیچ فرصتی را برای به چالش خواندن کمالیسم از دست نمی‌داد. در مراسم عروسی پسرش در دفتر ثبت اسناد شهرداری تاریخ هجری را ثبت کرد که از دورهٔ مصطفی کمال کاربرد آن در اسناد رسمی ممنوع است [۱۵۴]. اردوغان اسلام را هم بنیاد هویت ترکان و هم سرمایه‌ای معنوی می‌داند. به گمان او لائیسیته یعنی امکان بیان آزادانهٔ باورهای دینی. او تعریف خود از لائیسیته را از تورگوت اوزال وام گرفته است که می‌گفت: «دولت لائیک است، اما افراد لائیک نیستند» [۱۵۵]. اردوغان معتقد است که کمالیسم پدیده‌ای تاریخی است که دیگر دوران سروری آن به سر آمده است. او در یکی از جلسات شورای شهر استانبول دربارهٔ میراث آتاتورک گفت این میراث گرامی است اما نباید به آن چنگ زد و چسبید [۱۵۶]. اردوغان در ۱۹۹۸ به دلیل سخنانی مغایر با ایدئولوژی رسمی کشور به چهار ماه زندان محکوم شد. او در سخنرانی خود در شهر سیرت (۱۹۹۷) در جنوب شرقی آناتولی شعری از ضیا گوکالپ خواند که می‌گوید: «مناره‌های ما سرنیزه‌های ما و مسجدهایمان سربازخانه‌هایمان هستند». به نظر اردوغان اسلام مبنای هویت مشترک همهٔ شهروندان ترکیه از ترک و کُرد است. اردوغان با ذکر خاطره‌ای از پدرش گفت:

> هنگامی که دانشجو بودم هرکس به من می‌رسید می‌گفت اهل ریزه هستی پس یعنی از قوم لاز هستی. من این حرف‌ها را به پدرم گفتم. او در پاسخ گفت: «وقتی از این جهان رفتیم، خدا از ما می‌پرسد پیامبرت کیست؟ دینت چیست؟ از ما نمی‌پرسد اهل کدام شهری. پس وقتی از تو دربارهٔ هویتت می‌پرسند باید بگویی مسلمانم». [۱۵۷]

چهار ماه زندان رجب طیب اردوغان را به قربانی خودکامگی کمالیست‌ها تبدیل کرد، همان‌گونه که عبدالله گل به سبب مشکلاتی که

در راه دستیابی‌اش به مقام ریاست‌جمهوری پدید آمد به نماد مظلومیت تبدیل شد.

عبدالله گل در ۱۹۵۰ در قیصری چشم به جهان گشود. پدرش نخست واعظ بود و سپس در یک کارخانهٔ صنایع نظامی به کار مشغول شد. گل نیز همانند اردوغان در استانبول در رشتهٔ بازرگانی تحصیل کرد. در دوران تحصیل در دانشگاه نوزاد یالچین تاش، پدر معنوی سنتز ترک ـ اسلامی، او را زیر چتر حمایت خود گرفت. گل به برکت بورسی از بنیاد فرهنگ ملی که وابسته به سنتز بود به انگلستان رفت و دو سال در این کشور تحصیل کرد و رساله‌ای با عنوان «توسعهٔ روابط اقتصادی ترکیه با کشورهای مسلمان» نوشت. در این رساله برخی ایده‌های اساسی او بیان شده‌اند، از جمله اینکه کمالیسم به عنوان ایدئولوژی دولت بیش از آنکه مشکل‌گشا باشد مشکل‌آفرین است. یکی از مهمترین مثال‌های او برای نشان دادن نقش کمالیسم در مشکلات ترکیه مسئلهٔ کرد است. به گمان او ریشهٔ این مسئله را باید در رهیافت کمالیستی به دولت ـ ملت جست. این تحلیل که با ذکر نقل قولی از آتاتورک همراه بود خشم نظامیان را برانگیخت و ستاد ارتش در بیانیه‌ای اعلام کرد: «کسانی که با سخنان آتاتورک مشکل دارند دشمنان ملت‌اند» [۱۵۸]. طرفه آنکه چندی بعد «دشمنان ملت» با پیروزی در انتخابات به مقام‌های نخست‌وزیری و ریاست‌جمهوری دست یافتند.

فصل هشتم

دموکرات‌های محافظه‌کار بر سریر قدرت: ۲۰۱۰ـ۲۰۰۲

انتخابات ۳ نوامبر ۲۰۰۲ آرایش نیروهای سیاسی را در ترکیه از بیخ و بن دگرگون ساخت. حزب عدالت و توسعه با ۳۴٫۲ درصد آرا ۳۶۳ کرسی از ۵۵۰ کرسی مجلس ترکیه را به دست آورد. از میان هجده حزبی که در انتخابات شرکت کرده بودند فقط حزب جمهوری‌خواه خلق توانست با کسب ۱۹٫۴ درصد آرا و ۱۷۸ نماینده همراه با حزب عدالت و توسعه به مجلس راه یابد. نُه شخصیت مستقل نیز به نمایندگی برگزیده شدند[۱]. احزابی که در دهۀ ۱۹۹۰ زمام امور کشور را به دست داشتند یعنی حزب چپ دموکراتیک، حزب حرکت ملی‌گرا، حزب مام میهن، حزب راه راست و حزب سعادت که جایگزین حزب فضیلت و رفاه شده بود هیچ‌یک به حد نصاب ده درصد آرا نرسیدند. زندگی سیاسی ترکیه در نیمۀ دوم سدۀ بیستم عرصۀ زدوبندهای سودجویانه، ائتلاف‌های ناپایدار و جدل‌های پرهیاهو بود. پراکندگی نیروهای سیاسی سبب می‌شد که گاه احزاب کوچک نقشی بس بزرگتر از نفوذ واقعی خود ایفا کنند. یکی از پیامدهای مهم انتخابات ۳ نوامبر ۲۰۰۲ استقرار نظام دوحزبی در مجلس ترکیه بود. از آن پس حزب عدالت و توسعه همواره به‌تنهایی اکثریت داشته و ترکیه پس از سال‌ها به ثبات سیاسی دست یافته است. پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات شهرداری‌ها در

سال ۲۰۰۴ (۴۲ درصد آرا) و در انتخابات عمومی سال ۲۰۰۷ (۴۶/۷ درصد آرا و ۶۲ درصد کرسی‌های مجلس) نشان داد که پایگاه اجتماعی حزب رو به گسترش است.[۲]

دوران هشت‌سالهٔ حکومت حزب عدالت و توسعه را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد. مرحلهٔ حاکمیت دوگانه که از ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ طول کشید. در این دوره احمد نجدت سه زر، رئیس‌جمهور، با چنگ و دندان از میراث کمالیستی جمهوری ترکیه دفاع کرد و با وتوهای پی در پی خود مانع از تحقق یافتن طرح‌های گوناگون رجب طیب اردوغان، نخست‌وزیر، شد. در مرحلهٔ دوم و پس از دستیابی عبدالله گل به مقام ریاست‌جمهوری، حاکمیت یکپارچه شد. سرآغاز هر دو مرحله با کشمکش‌های سیاسی و حقوقی چندماهه میان حزب عدالت و توسعه و مخالفان آن همراه بود و در هر مرحله رهبریِ حزب با سیاستی مرکب از نرمش و قاطعیت توانست ترفندهای سیاسی و حقوقی مخالفان را خنثی کند.

۱. از رویارویی و چالش تا نرمش و سازش

حزب عدالت و توسعه بلافاصله پس از پیروزی در انتخابات نوامبر ۲۰۰۲ با مسئلهٔ وضعیت حقوقی رجب طیب اردوغان، رهبر حزب پیروز و کاندیدای مقام نخست‌وزیری، روبه‌رو گشت. براساس مادهٔ ۱۰۹ قانون اساسی ترکیه نخست‌وزیر از میان نمایندگان مجلس برگزیده می‌شود اما اردوغان به سبب محکومیت به چهار ماه زندان در سال ۱۹۹۸ سوء پیشینهٔ قضایی داشت و نمی‌توانست نامزد نمایندگی مجلس شود. در آغاز حزب عدالت و توسعه تصمیم گرفت با تغییر این ماده قانون اساسی راه را برای دستیابی اردوغان به مقام نخست‌وزیری هموار کند. اما تغییر مواد قانون اساسی فقط با اکثریت دوسوم آرای مجلس امکان‌پذیر بود و حزب عدالت و توسعه برای رسیدن به اکثریت پنج رأی

کم داشت. دنیز بایکال، رهبر حزب جمهوری‌خواه خلق، با نخست‌وزیری اردوغان مخالفتی ندشت اما حاضر به پذیرش تغییر قانون اساسی به منظور حل مشکل شخصی او نبود. حزب عدالت و توسعه ناچار به عقب‌نشینی شد و عبدالله گل ادارهٔ دولت را به عهده گرفت. در ۱۳ دسامبر ۲۰۰۲، مجلس ترکیه برای هماهنگ کردن قوانین ترکیه با قوانین اروپایی و تسهیل پذیرش این کشور در اتحادیهٔ اروپا مادهٔ ۷۶ قانون اساسی را اصلاح کرد. این ماده افرادی را که به سبب باورهای سیاسی و ایدئولوژیک محکوم شده بودند از حقوق سیاسی نیز محروم می‌ساخت. مادهٔ اصلاحی با اکثریت مطلق دو حزب عدالت و توسعه و حزب جمهوری‌خواه خلق به تصویب رسید و اردوغان مانند بسیاری از دیگر شهروندان ترکیه حقوق سیاسی خود را بازیافت و توانست در انتخابات مارس ۲۰۰۳ به نمایندگی مجلس برگزیده شود و به مقام نخست‌وزیری دست یابد.[۳]

از همان فردای پیروزی حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲، مسئلهٔ گزینش رئیس‌جمهور به کابوسی برای مخالفان این حزب تبدیل شد. رئیس‌جمهور ترکیه هر هفت سال یک بار با اکثریت دوسوم آرای مجلس برگزیده می‌شود. دورهٔ ریاست‌جمهوری احمد نجدت سه‌زر در سال ۲۰۰۷ به پایان می‌رسید و یگانه امید مخالفان حزب عدالت و توسعه بروز بحران و برگزاری انتخابات پیش‌رس بود، در غیر این صورت آشکار بود که اردوغان در سال ۲۰۰۷ به ریاست‌جمهوری دست خواهد یافت. در سال ۲۰۰۵، دنیز بایکال خواستار برگزاری انتخابات پیش‌رس شد. اما این درخواست مورد موافقت نمایندگان قرار نگرفت[۴]. در سال ۲۰۰۶، سلیمان دمیرل، نهمین رئیس‌جمهور ترکیه (۲۰۰۰-۱۹۹۳)، اعلام کرد که حزب عدالت و توسعه به برکت ویژگی‌های قانون انتخابات فقط با ۳۴ درصد آرا ۶۶ درصد از کرسی‌های مجلس را به دست آورده است و اکثریت واقعی ندارد و رئیس جمهوری را که چنین مجلسی انتخاب کند

ضعیف خواهد بود. افزون بر این، به گفتهٔ دمیرل از آنجا که حزب عدالت و توسعه اهل «تقیه» است و گفتار و کردارش در خلوت و جلوت یکسان نیست، بهتر است که با اصلاح قانون اساسی رئیس‌جمهور با رأی مردم برگزیده شود. [۵]

در همین دوره چند رویداد به تضعیف مواضع حزب عدالت و توسعه انجامید. مهمترین آنها حملهٔ مسلحانه به شورای دولت، عالی‌ترین دادگاه اداری کشور، بود که در جریان آن یک قاضی کشته و چهار نفر دیگر زخمی شدند. مهاجم که خود را جندالله می‌نامید وکیل دادگستری بود [۶]. شورای دولت با ممنوع کردن ورود بانوان با حجاب به ساختمان‌های دولتی و دانشگاه‌ها آماج حملات بی‌امان حزب عدالت و توسعه بود. رهبران حزب می‌گفتند لائیسیته به روایت آتاتورک حتی اجازه نمی‌دهد که اهل زهد و تقوا فرایض دینی خود را به‌جای آورند. مراسم خاکسپاری قاضی شورای دولت به تظاهرات بزرگی بر ضد حزب عدالت و توسعه تبدیل شد. جان دوندار، روزنامه‌نگار بلندآوازه، مدعی شد که سخنرانی تحریک‌آمیز اردوغان بر ضد قضات شورای دولت نقش مهمی در این ترور داشته است [۷]. از سوی دیگر، طرفداران اردوغان بر آن بودند که این قتل زیر سرِ شبکه‌های امنیتی ـ مافیایی و هدف آن پرونده‌سازی بر ضد حزب عدالت و توسعه است. علی بایرام اوغلو، در روزنامهٔ ینی شفق، در دفاع از حزب عدالت و توسعه نوشت: «برخی محافل حاضرند برای پیروزی در انتخابات ریاست‌جمهوری ثبات کشور را به خطر بیندازند» [۸]. احزاب مخالف دولت کوشیدند با استفاده از این فرصت بر ضد حزب عدالت و توسعه ائتلاف کنند. بولنت اجویت، پس از شرکت در مراسم خاکسپاری قاضیِ نگون‌بخت، در نتیجهٔ خونریزی مغزی به اغما فرو رفت و در ۵ نوامبر ۲۰۰۶ درگذشت. همسر او، رخشان اجویت، حزب عدالت و توسعه را مسئول قتل قاضی و شوهرش خواند و خواستار ائتلاف نیروهای راست و چپ بر ضد «ارتجاع» شد. مراسم

خاکسپاری اجویت بار دیگر به میدان قدرت‌نمایی مخالفان دولت تبدیل گشت.

در اواخر آوریل ۲۰۰۷، مخالفان حزب عدالت و توسعه کارزار هماهنگی را بر ضد آن آغاز کردند. رئیس ستاد ارتش در یک مصاحبهٔ مطبوعاتی اعلام کرد رئیس‌جمهور فرمانده کل نیروهای مسلح نیز هست و باید نه در حرف بلکه در عمل به ارزش‌های بنیادی جمهوری وفادار بماند[۹]. احمد نجدت سه زر اعلام کرد که خطری بزرگ هستی و موجودیت جمهوری ترکیه را تهدید می‌کند[۱۰]. با پشتیبانی ارتش تظاهرات بزرگی در دفاع از لائیسیته در چند شهر عمدهٔ ترکیه برگزار شد. حزب عدالت و توسعه در ۲۴ آوریل ۲۰۰۷، یعنی یک روز پیش از پایان فرصت ثبت‌نام در انتخابات، عبدالله گل را به‌عنوان نامزد حزب معرفی کرد. انتخابات روز ۲۷ آوریل ۲۰۰۷ با تحریم نمایندگان مخالف روبه‌رو شد. بدین ترتیب از ۵۵۰ نمایندهٔ مجلس تنها ۳۶۱ نماینده در رأی‌گیری شرکت کردند و عبدالله گل با ۳۵۷ رأی به ریاست‌جمهوری برگزیده شد. حزب جمهوری‌خواه خلق بلافاصله اعلام کرد که رأی‌گیری در چنین شرایطی مغایر با قانون اساسی ترکیه است، زیرا قانونیت انتخابات در گرو حضور دوسوم نمایندگان یعنی حداقل ۳۶۷ نماینده است. بحث و جدل در این زمینه بالا گرفت و ماجرا به «بحران ۳۶۷» معروف شد[۱۱]. حزب جمهوری‌خواه خلق که بخوبی می‌دانست با تحریم جلسات مجلس دستیابی به حد نصاب ۳۶۷ نماینده امکان‌پذیر نیست به دادگاه قانون اساسی شکایت کرد و خواستار لغو نتیجهٔ انتخابات شد. اما این ادعای مخالفان مبنای قانونی و استواری نداشت زیرا بر اساس مادهٔ ۹۶ قانون اساسی ترکیه جلسات مجلس بزرگ ملی با حضور یک سوم کل نمایندگان (۱۸۴ نفر) رسمیت دارد و تصمیماتی که با اکثریت مطلق آرا گرفته می‌شود اعتبار قانونی دارد. انتخاب رئیس‌جمهور نیز با اکثریت دوسوم آرای نمایندگان حاضر در مجلس معتبر است و نیازی به

حضور دوسوم تمام نمایندگان ندارد. چند ساعت پس از اعلام شکایت حزب جمهوری‌خواه خلق، فرماندهان نظامی کشور با انتشار بیانیه در پایگاه اینترنتی ارتش نگرانی عمیق خود را از اوضاع کشور اعلام کردند و بر آن شدند که ارتش مصمم است به وظایف قانونی خود در دفاع از خصلت لائیک جمهوری ترکیه عمل کند[۱۲]. این بیانیه اتمام‌حجتی به حزب عدالت و توسعه تلقی شد و بار دیگر شبح کودتا بر دموکراسی شکنندهٔ ترکیه سایه افکند. حزب عدالت و توسعه به پشتوانهٔ مشروعیت ناشی از اکثریت مطلق در مجلس در مقابل ارتش ایستاد و روز بعد دولت در بیانیه‌ای اعلام کرد در کشوری که در آن قانون حاکم است رئیس ستاد ارتش که تابع نخست‌وزیر است حق ندارد دولت را تهدید کند. [۱۳]

اول مه ۲۰۰۷، دادگاه قانون اساسی بدون آنکه تصمیم خود را بر دلایل حقوقی استوار کند نتیجهٔ انتخابات را باطل شمرد. نکته‌سنجان گفتند که این بار دادگاه به‌جای ارتش کودتا کرده است. دولت در پی رأی دادگاه طرحی به‌منظور اصلاح قانون اساسی تدوین کرد که به‌موجب آن آرای عمومی و نه مجلس رئیس‌جمهور را برگزیند. این طرح به‌رغم مخالفت حزب جمهوری‌خواه خلق، بلافاصله در مجلس تصویب شد اما احمد نجدت سه زر با آن مخالفت کرد و کار دوباره به دادگاه قانون اساسی کشید. این بار برخلاف انتظار همگان دادگاه وتوی رئیس‌جمهور را بی‌اعتبار دانست و قرار شد شکل انتخاب رئیس‌جمهور با برگزاری همه‌پرسی در اکتبر ۲۰۰۷ تعیین شود. اردوغان تصمیم گرفت انتخابات عمومی را زودتر از موعد در ژوئیهٔ ۲۰۰۷ برگزار کند. انتخابات عمومی مجلس در ۲۲ ژوئیهٔ ۲۰۰۷ برگزار شد و حزب عدالت و توسعه با ۳۴۱ نماینده بازهم اکثریت را به‌دست آورد. اندکی بعد در اوت ۲۰۰۷ رأی‌گیری برای گزینش رئیس‌جمهور آغاز شد. در دو دور نخست عبدالله گل ۳۴۱ رأی به دست آورد و به حد نصاب ۳۶۷ رأی نرسید.

براساس قانون اساسی ترکیه در چنین شرایطی در دور سوم رأی‌گیری اکثریت مطلق (۲۷۶ رأی) برای گزینش رئیس‌جمهور کافی است. در ۲۸ اوت ۲۰۰۷، کوکسال توپتان، رئیس مجلس بزرگ ملی، عبدالله گل، نمایندهٔ قیصری در مجلس، را با ۳۳۹ رأی یازدهمین رئیس‌جمهور ترکیه اعلام کرد [۱۴]. حزب عدالت و توسعه پس از چهار ماه کشمکش حقوقی و سیاسی توانست سیادت بی‌رقیب خود را بر قوهٔ مجریه برقرار کند.

حزب عدالت و توسعه که از جانب مخالفان سیاسی خود به اسلام‌گرایی متهم می‌شود همواره این برچسب را رد کرده است و خود را مدافع لائیسیتهٔ راستین می‌خواند. رهبران حزب عدالت و توسعه خود را دموکرات محافظه‌کار می‌نامند و نامگذاری‌های دیگر از قبیل مسلمان میانه‌رو و دموکرات مسلمانان را نمی‌پذیرند. آنان معتقدند که حزب عدالت و توسعه هیچ شباهتی با احزاب دموکرات ـ مسیحی اروپای غربی ندارد زیرا نه پایگاه اجتماعی حزب عدالت و توسعه با پایگاه اجتماعی این احزاب یکسان است و نه شرایط تاریخی پیدایش آنها [۱۵]. رهبران حزب عدالت و توسعه بر این باورند که هرگونه برچسب دینی به حزب سرشتی هویت‌جویانه می‌دهد و دامنهٔ مخاطبان آن را محدود می‌کند. به گفتهٔ آنان حزب عدالت و توسعه می‌خواهد سیاست را نه بر مبنای هویت بلکه بر مبنای خدمت به شهروندان استوار سازد [۱۶]. رجب طیب اردوغان از بانیان ایدهٔ سیاست مبتنی بر خدمت است. او در دوره‌ای که شهردار استانبول بود (۱۹۹۸ـ۱۹۹۴) به این نتیجه رسید که ادارهٔ امور پیچیدهٔ شهری چون استانبول نیازمند یافتن راه‌حل‌های عملی برای مسائل مشخص روزمره است. تلاش برای ساختن عالم و آدمی نو جای خود را به جستجو برای یافتن راه‌حل‌های مسائل روزمره سپرد. سیاست در این معنا بلندپروازی‌های ایدئولوژیک گذشته را ندارد و شور و شوقی در جان‌ها برنمی‌انگیزد، اما توانایی بسیج بیشتری دارد،

زیرا پاسخگوی نیازها و مشکلات شمار هرچه وسیعتری از شهروندان است [۱۷]. در عرصهٔ جهانی نیز سیاست حزب عدالت و توسعه دمساز کردن ترکیه با فرایندهای جهانی شدن است. پس از پیروزی این حزب در انتخابات سال ۲۰۰۲ اردوغان در سخنرانی‌های خود کوشید با اطمینان دادن به نهادهای مالی بین‌المللی آنها را به سرمایه‌گذاری در ترکیه تشویق کند. او بویژه اعلام کرد که دولت جدید سیاست تعدیل ساختاری صندوق بین‌المللی پول را با دقت و پیگیری ادامه خواهد داد. اردوغان در پاسخ به مخالفان نزدیکی ترکیه به اتحادیهٔ اروپا بر آن است که جذب و ادغام ترکیه در فرایند جهانی شدن و اتحادیهٔ اروپا پیش‌شرط گسترش و نهادی شدن دموکراسی در کشور و جلب پشتیبانی قشرهای وسیعی از مردم است و این فرایند درنهایت به استوار شدن پایه‌های مشروعیت حزب یاری می‌رساند. [۱۸]

سمت‌گیری سیاسی حزب عدالت و توسعه بازتاب دگرگونی‌های چشمگیر در ایدئولوژی، بینش سیاسی و راه و رسم کشورداری دین‌باوران اصلاح‌طلب ترکیه است. از آنجا که بخش بزرگی از رهبران و اعضای حزب عدالت و توسعه از کوشندگان پیشین حزب اسلامی رفاه هستند محافل لائیک ترکیه با سوءظن به فعالیت‌های حزب می‌نگرند. آگاهی از آنچه در ذهن اردوغان و رهبران حزب عدالت و توسعه می‌گذرد دشوار است اما بروشنی پیداست که نیروهای اسلامی ترکیه از برکناری حکومت اربکان در سال ۱۹۹۷ دو درس مهم آموخته‌اند. نخست اینکه ارتش ترکیه به نیروهای دینی اجازه نخواهد داد که از دموکراسی برای برکندن ریشهٔ لائیسیته استفاده کنند. دیگر آنکه در نظام دموکراتیک میانه‌روی و اعتدال سودمندتر و کاراتر از افراط و مقابله‌جویی است. رویارویی مستقیم نه‌تنها پایگاه نیروهای لائیک را سست نمی‌کند بلکه برعکس آنها را به سوی اتحاد می‌راند. هرچه چالش اسلام سیاسی پرتوان‌تر باشد جبههٔ یگانهٔ نیروهای مخالف (فرماندهان

ارتش، کارفرمایان بزرگ، روشنفکران غیردینی و طبقهٔ متوسط مدرن) مستحکمتر می‌شود.

احزاب اسلامی دهه‌های ۱۹۸۰ـ۱۹۷۰ (رستگاری ملی و رفاه) با تکیه بر مفاهیمی چون «توسعهٔ خودمحور»، «صنایع سنگین»، «بازار مشترک اسلامی» در کنار بازسازی اجتماعی ـ اقتصادی ترکیه تمام همّ و غمشان پیکار با «تهاجم فرهنگی» و مقابله با «معنویت‌های بیگانه با ارزش‌های ملی و دینی» بود. مفاهیمی که در نوشتارهای حزب عدالت و توسعه به‌کار می‌رود اغلب غیرایدئولوژیک و بدون بار دینی است. در این نوشته‌ها به‌جای دولت و ملت، از مفاهیمی چون جامعهٔ مدنی، اقتصاد آزاد، گفتگو، تساهل، فرد و قانونیت استفاده می‌شود. رهبران حزب عدالت و توسعه بروشنی دریافته‌اند که پذیرش ترکیه در اتحادیهٔ اروپا بنیاد الگوی کمالیستی دولت ـ ملت را می‌فرساید. حزب عدالت و توسعه در برنامهٔ خود اقتصاد بازار، کاهش نقش دولت، دفاع از نهاد خانواده و آزادی کامل دین را در زندگی روزمره پیشنهاد می‌کند. این برنامه بر پایهٔ سنجشگری‌های پردامنه‌ای بر پیش‌فرض‌های فلسفی لائیسیتهٔ کمالیستی شکل گرفته است.

۲. بنیادهای نظری نقد «لائیسیتهٔ آمرانه»

«دموکرات‌های محافظه‌کار» ارزش‌های برخاسته از انقلاب فرانسه را سرچشمهٔ گمراهی‌ها و بیدادگری‌های جهان نو می‌دانند و در این زمینه با نومحافظه‌کاران امریکایی همداستان‌اند. آبشخور فکری شماری از روشنفکران وابسته به حزب عدالت و توسعه اندیشه‌های لئو اشتراوس (۱۹۷۳ـ۱۸۹۹) دربارهٔ بحران جامعهٔ مدرن است و برخی از آنها رسماً خود را شاگرد و مرید او می‌دانند. به گمان اشتراوس پذیرش بی‌چون و چرای پیش‌فرض‌های فیلسوفان سده‌های هفدهم و هجدهم فاجعه‌های اجتماعی و سیاسی بسیار به بار آورده است و

پیش‌داوری‌های مدرن آدمیان را از درک حقیقت انسان و معنای زندگی شایسته دور کرده است. از همین رو به نظر او درست‌تر این است که روشن‌اندیشان مدرن را تاریک‌اندیش بنامیم. یکی از بزرگترین خطاهای روشن‌اندیشان نفی عقلانیت پذیرای وحی است. عقلانیت مدرن مدعی است که انسان به برکت عقل خود قادر به کشف خیر است [۱۹]. مصطفی آکیول، روزنامه‌نگار و نظریه‌پرداز حزب عدالت و توسعه و مرید لئو اشتراوس، از کیش عقل به‌عنوان میراث روشن‌اندیشان فرانسوی انتقاد می‌کند و لیبرالیسم معتدل آنگلوساکسون را می‌ستاید. در کشورهای آنگلوساکسون برخلاف فرانسه پیروزی روشنایی بر تاریک‌اندیشی همراه با پیکار بر ضد دین نبوده است. آکیول همداستان با ادموند برک (۱۷۹۷_۱۷۲۹)، اندیشمند محافظه‌کار انگلیسی، انقلاب ۱۷۸۹ را شورشی بزرگ بر ضد سنت و گسستی در نظم جامعهٔ انسانی می‌داند. به گمان وی، تصفیه‌حساب انقلابیان با گذشته و کوشش برای برپایی جامعه بر بنیادهایی یکسره نو و بی‌ارتباط با گذشته نطفهٔ شکل‌های جدیدی از خودکامگی را در برداشت [۲۰]. انقلاب کمالیستی، که به گفتهٔ آکیول اصول کلی آن تمرکزگرایی ژاکوبن‌مآبانه و لائیسیتهٔ مستبدانه است، نمونهٔ برین این خودکامگی جدید و برگرفته از الگوی انقلاب فرانسه است [۲۱]. آکیول لائیسیتهٔ مستبدانهٔ کمالیست‌ها را نوعی دین مدنی یا دین بدون خدا می‌داند که نخبگان حاکم بر جامعهٔ ترکیه تحمیل کردند. نظریه‌پردازان عدالت و توسعه در برابر جزم‌اندیشی ایدئولوژیک کمالیسم آزادی وجدان را پیش می‌نهند.

مصطفی آکیول هدف مصطفی کمال را برانداختن بنیادهای الهی اقتدار و گذار از نظم الهی به نظم انسانی می‌داند. آرمانشهر عقل‌باور اس و اساس نظم جدید است. دولت مقتدر و متمرکز مدرن که کمالیست‌ها ستایشگر آن هستند می‌خواهد برای ساماندهی امور جامعه عقل را جانشین وحی سازد [۲۲]. یالچین آک دوغان، مشاور سیاسی

رجب طیب اردوغان و ایدئولوگ برجستهٔ حزب عدالت و توسعه، از «دیکتاتوری عقل» سخن می‌گوید و آن را زمینه‌ساز توتالیتاریسم می‌داند. به گفتهٔ او عقل‌باوری دکارت با طرح این ایده که انسان یگانه سنجهٔ انسان است سرچشمهٔ کژاندیشی متجددان است. به گفتهٔ آک دوغان روشن‌اندیشان می‌پنداشتند که می‌توان نظم سیاسی جدید را در خلأ و بدون پیوند با گذشته بنیاد نهاد. تصور اینکه ملت یا مردمی می‌توانند بدون گذشتهٔ خود به زندگی ادامه دهند همان‌قدر نادرست است که تصور کنیم شرکتی بدون سرمایه می‌تواند به کار خود ادامه دهد. سرمایهٔ هر ملت گذشته و سنت‌های اوست [۲۳]. آک دوغان نیز از سنجشگری‌های ادموند برک بر انقلاب فرانسه الهام می‌گیرد. اختلاف برک با انقلابیان بیشتر برسر راه‌های دستیابی به هدف بود. به باور او واژگونی خشونت‌بار نهادهای موجود و سنت‌های دیرین به دست آرمان‌گرایان خیال‌پرست نمی‌تواند حاصلی جز فاجعه و مصیبت داشته باشد. برک می‌گفت «هنگامی که عقاید و قواعد دیرین زندگی از میان بروند هیچ چیز نمی‌تواند جای آنها را پر کند، زیرا از آن پس دیگر قطب‌نمایی برای راه‌یابی نداریم و نمی‌توانیم به طور دقیق بگوییم به سوی کدام بندر پیش می‌رویم» [۲۴]. آک دوغان بر آن است که محافظه‌کاری به معنی واپس‌گرایی و ایستایی نیست. زیرا هدف محافظه‌کاران فقط احیای گذشته نیست بلکه آفریدن شکل‌های جدید سازماندهی جامعه دمساز با اصول ابدی است. [۲۵]

علی بولاچ یکی دیگر از روشنفکران نزدیک به حزب عدالت و توسعه به قَدَرقدرتی دولت و خطر از بین رفتن قدرت‌های بینابینی در جامعه اشاره می‌کند و محافظه‌کاری را سازوکار دفاعی جامعه در برابر دست‌اندازی‌های دولت بر همهٔ پهنه‌های زندگی انسان می‌داند. به نظر او «محافظه‌کاری مفهومی است که در سدهٔ نوزدهم به عنوان واکنشی در برابر مداخله‌های تمرکزگرایانه و ژاکوبنی روشن‌اندیشان فرانسوی شکل

گرفت. جامعه باید بر پای خود استوار باشد و از اخلاق مبتنی بر مسئولیت فردی، استقلال و آزادی دفاع کند» [۲۶]. به گفتهٔ بولاچ مفهوم دموکراسی محافظه‌کار را باید در این چارچوب فهمید. در این کلام می‌توان تفاوت میان رهیافت نواسلامیان حزب عدالت و توسعه و ایدئولوژی کمالیست‌ها را بدین ترتیب خلاصه کرد: دموکرات‌های محافظه‌کار نگرشی اندامواری (ارگانیک) به جامعه دارند حال آنکه نگاه کمالیست‌ها مکانیستی است. نواسلامیان جامعه را موجودی زنده می‌دانند که نمی‌توان به دلخواه در قوانین آن دست برد حال آنکه کمالیست‌ها جامعه را ماشینی می‌دانند که می‌توان آن را بر اساس اصول عقل دگرگون ساخت [۲۷]. در برنامهٔ حزب عدالت و توسعه بر اهمیت جامعهٔ مدنی و فرایندهای سیاسی آزاد، کثرت‌گرا، مبتنی بر مشارکت و دموکراسی تأکید شده است و حزب بر آن است که باید عقاید و پیشنهادهای همهٔ بخش‌های جامعه را مورد توجه قرار داد. جامعه مرکب از گروه‌هایی است که هر یک نظام ارزشی خاص خود را دارد. اسلام بنیاد نظام ارزشی گروه بزرگی از مردم ترکیه است. جامعهٔ مدنی باید ورای چارچوب تنگ و خشک‌اندیشانهٔ ایدئولوژی رسمی رژیم به بسیج نیروهای زندهٔ جامعه نظر داشته باشد. در کشوری که ۹۹ درصد مردم آن مسلمان‌اند و فرایض دینی را در مقیاس گسترده‌ای به جا می‌آورند گروه‌های دین‌باور هستهٔ اصلی جامعه را تشکیل می‌دهند و می‌توانند جای دولت را در کمک‌رسانی به تهیدستان، آموزش و پرورش و بهداشت بگیرند. نقش دولت این نیست که در قلمرو فعالیت انجمن‌ها، موقوفه‌ها، سندیکاها، دانشگاه‌ها و خانواده مداخله کند. به جای محدود کردن فعالیت این نهادها باید به ریشه دواندن آنها در زندگی روزمره یاری رساند. بدین ترتیب از قلمرو اقتدار دولت کاسته می‌شود و بسیاری از اختیارات دولت به جامعهٔ مدنی واگذار می‌گردد. دولتِ حداقل بهترین شکل دولت است. ایدئولوگ‌های حزب عدالت و توسعه

بر بنیاد این مقدمه‌چینی‌ها می‌کوشند در مقابل لائیسیتهٔ آمرانهٔ کمالیست‌ها شکل تازه‌ای از لائیسیته را قرار دهند که به گمان آنها «لائیسیتهٔ راستین» است [۲۸]. حزب عدالت و توسعه بر آن است که در زمینهٔ اقتصاد هم روش‌های ارشادی ـ دولتی کمالیستی و هم «دولت‌گرایی» اسلام‌گرایان نسل اربکان دیرزمانی است که از رونق افتاده‌اند. حزب عدالت و توسعه در برابر این دو بینش که کارایی خود را از دست داده‌اند، اقتصاد آزاد و دمسازی ترکیه با فرایند جهانی شدن را پیشنهاد می‌کند. پیش از پرداختن به گفتمان اقتصادی حزب عدالت و توسعه باید دید منظور از «لائیسیتهٔ راستین» چیست.

۳. «لائیسیتهٔ راستین»، ضامن آزادی دین

به گفتهٔ یالچین آک دوغان سنجهٔ دموکراتیک بودن هر دولتی مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های آن است. در جمهوری ترکیه، نخبگان حاکم به بهانهٔ واپس‌ماندگی فرهنگی مردم آنان را از مشارکت در امور سیاسی محروم و تلقی خود را از سعادت با زور و خشونت به آنها تحمیل کردند. از همین رو بتدریج میان جمهوری لائیک و دموکراسی مغاکی ژرف پدید آمد. حزب عدالت و توسعه مدعی است که می‌خواهد شکاف میان لائیسیته و دموکراسی را از طریق برقراری دموکراسی محافظه‌کار از میان بردارد. احترام به ارزش‌های مشترکی که گروه‌های وسیعی از مردم ترکیه بدان باور دارند نخستین گام در این راه است. در یک کلام، از آنجا که اسلام یگانه ارزش مشترک میان ترکان است نمی‌توان آن را به بهانهٔ لائیسیته از پهنهٔ جامعه بیرون راند. «لائیسیتهٔ راستین» متضمن حضور دین در جامعه و بی‌طرفی دولت در قبال تمام ادیان است [۲۹]. بولنت آرینچ، از پایه‌گذاران حزب عدالت و توسعه و معاون نخست‌وزیر، یکی از منتقدان سرسخت لائیسیتهٔ کمالیست‌هاست. به گفتهٔ وی «دولت نه مالک افکار عمومی، بلکه پاسدار آن است» [۳۰]. هرآینه حق فرد یا

گروهی به سبب اعتقاداتش پایمال شود مداخلهٔ دولت ضروری است. اما دولت نباید بخشی از مردم را از دلبستگی و وفاداری به ارزش‌ها و اعتقاداتشان منع کند. لائیسیته متضمن بی‌طرفی در قبال ایمان است. به گفتهٔ وی، کمالیست‌ها رهیافتی ماتریالیستی از لائیسیته داشته‌اند و آزادی‌های دینی را یکسره از بین برده‌اند. به گفتهٔ او حتی در فرانسه نیز که مهد لائیسیته محسوب می‌شود دین‌باوران از آزادی بیشتری برخوردارند [۳۱]. به باور آرینچ، تمایل و گرایش عمومی جامعه بیان‌کنندهٔ ارادهٔ عمومی است و دولت دموکراتیک تجلی این اراده است. بنابراین دموکراسی به این معناست که دولت ارادهٔ عمومی ملت ترکیه یا تمایل آنها به اسلام را محترم شمارد و محدودیت‌هایی را که مانع از حضور تمام‌وکمال دین در عرصهٔ عمومی می‌شود از میان بردارد [۳۲]. به‌گمان رهبران حزب عدالت و توسعه «لائیسیتهٔ راستین» به این معناست که:

۱. دولت با نمایندگان تمام ادیان به گفتگو بنشیند و از سنت‌های معنوی کشور دفاع کند.
۲. اخلاق لائیک به نوعی دین مدنی تبدیل نشود که جای ادیان خداباور را بگیرد.
۳. بین لائیسیته و خدانشناسی فرق گذاشته شود و جدایی دین و دولت به معنای بی‌احترامی دولت به دین نباشد.

دموکرات‌های محافظه‌کارِ تُرک سکولاریسم آنگلوساکسون و دموکراسی دین‌مدار مالزی را الگوهای نظری و عملی خود می‌دانند [۳۳]. رجب طیب اردوغان، در ژانویهٔ ۲۰۰۴، در یک کنفرانس مطبوعاتی در واشنگتن الگوی جدایی دین و دولت را در ایالات متحد امریکا ستود و گفت دولت در این کشور «نقش داور را ایفا می‌کند» و به همهٔ گروه‌های قومی و دینی حق فعالیت می‌دهد. به گفتهٔ او دولت در ترکیه نیز باید سنت‌های دینی را محترم بشمارد [۳۴]. البته حزب عدالت و توسعه به

شکلی گزینشی از الگوی لیبرال و آنگلوساکسون پیروی می‌کند. مثلاً رهبران حزب معتقدند که مداخله نکردن کامل دولت در امور دینی در شرایط کنونی ترکیه به هرج و مرج می‌انجامد و در نهایت به سود گروه‌های تندرو تمام می‌شود. نمونهٔ دیگر، تعلیمات دینی اجباری در مدارس ترکیه است. در فوریهٔ ۲۰۰۵ شورای اروپا از آموزش اجباری تعلیمات دینی انتقاد کرد. حزب عدالت و توسعه پاسخ داد که در ساعات تعلیمات دینی نه فقط آموزش‌های اسلامی بلکه آگاهی‌هایی کلی دربارهٔ تمام ادیان و اصول اخلاق ارائه می‌شود [۳۵]. حزب عدالت و توسعه لائیسیتهٔ کمالیست‌ها را مستبدانه می‌خوانَد زیرا مانع از حضور آزاد دین در قلمرو عمومی می‌شود، اما در اینکه دولت به ابزار دین‌گستری تبدیل شود کوچکترین ایرادی نمی‌بیند. «لائیسیتهٔ راستین» حزب عدالت و توسعه مدعی بی‌طرفی است و بر آن است که دولت باید فاصلهٔ خود را با همهٔ ادیان به طور مساوی حفظ کند. اما در عمل این اصل حتی در مورد گرایش‌های مختلف در درون دین اسلام نیز رعایت نمی‌شود. سیاست دولت در مورد علوی‌ها گواه این مدعاست. مدیریت امور دینی فقط اسلام سنّی حنفی را به رسمیت می‌شناسد و به علویان رسماً حق ایجاد مراکز دینی نمی‌دهد. آنها فقط مجازند در مراکز فرهنگی جمع شوند [۳۶]. در سال ۲۰۰۳ برای نخستین بار در تاریخ جمهوری ترکیه مراسم نماز جمعه به برنامهٔ رسمی نخست‌وزیر افزوده شد. در شماری از شهرهایی که حزب عدالت و توسعه اداره می‌کند تلاش‌هایی برای تبدیل روز تعطیل رسمی از یکشنبه به جمعه صورت گرفته است. گزینش کارمندان دولت بر اساس گرایش‌های دینی آنها یکی دیگر از تضادهای «لائیسیتهٔ راستین» حزب عدالت و توسعه است. عمر ارینچر، مشاور رجب طیب اردوغان، بر آن است که دولت مسلمان مدرن باید کارمندان را بر اساس دلبستگی‌شان به دین به‌کار بگمارد [۳۷]. حزب عدالت و توسعه می‌کوشد مسائلی را که دستمایهٔ انتقاد از اسلام است از حوزهٔ بحث و جدل خارج

کند. علی بارداک اوغلو، وزیر امور دینی، درصدد بازنگری احادیث و حذف روایت‌های بحث‌برانگیز دربارهٔ موقعیت زنان از دید اسلام است [۳۸]. حزب عدالت و توسعه بر آن است که باید با کنار گذاشتن تفسیرهای خشک‌اندیشانه راه را بر پذیرش رهیافت‌های جدید هموار کرد. یکی دیگر از طرح‌های بلندپروازانهٔ مدیریت امور دینی تبدیل مساجد ترکیه به مراکز فرهنگی و آموزشی است و در تمام شهرهایی که جمعیتشان بیش از بیست هزار نفر است ایجاد کتابخانه، قهوه‌خانه و کلاس درس در برنامهٔ مساجد گنجانده شده است. مدیریت امور دینی همچنین بر آن است که ساعت نماز باید به‌گونه‌ای تعیین شود که با وقت ناهار کارمندان منطبق باشد.

در چند سال گذشته بحث و جدل دربارهٔ لائیسیته در ترکیه پیرامون سه موضوع اصلی یعنی حجاب، کلاس‌های آموزش قرآن و مسئلهٔ زنا و مجازات آن سامان یافته است [۳۹]. مسئلهٔ حجاب به طور جدی در میانهٔ دهۀ ۱۹۸۰ و هنگامی مطرح شد که دخترانی از مناطق روستایی و شهرهای کوچک مرکز آناتولی به دانشگاه راه یافتند. تا پیش از آن تحصیلات دانشگاهی یکسره در انحصار فرزندان قشرهای میانی و مرفّه شهرنشین بود. در این دوره نخستین واکنش دولت اخراج دانشجویان باحجاب از دانشگاه بود. در ۱۹۸۴، شورای دولت ترکیه اعلام کرد که داشتن حجاب «عملی ساده و معصومانه نیست بلکه نشانهٔ دلبستگی به نوعی جهان‌بینی در تضاد با موقعیت زنان و اصول بنیادی جمهوری است» [۴۰]. در ۱۹۸۸، تورگوت اوزال به منظور جلب رضایت جناح دین‌دوست حزب مام میهن ممنوعیت حجاب را لغو کرد اما دادگاه قانون اساسی لغو ممنوعیت حجاب را مغایر با قانون اساسی دانست و ژنرال کنعان اورن، رئیس‌جمهور، این تصمیم را وتو کرد. در همین زمان مدیریت امور دینی اعلام کرد که پوشیدن حجاب از احکام دین و بر همهٔ مؤمنان واجب است. براساس نظرسنجی‌ها ۷۶ درصد مردم ترکیه با

ممنوعیت حجاب مخالف‌اند و بسیاری آن را ترفند بخش‌های مرفّه جامعه برای جلوگیری از دستیابی فرزندان طبقات فرودست به تحصیلات دانشگاهی می‌دانند [۴۱]. در ۱۹۹۷ دولت مسعود ییلماز در پی فشار ارتش بار دیگر با صدور بخشنامه‌ای بر ممنوعیت ورود دختران باحجاب به دانشگاه تأکید کرد. در مه ۱۹۹۹، هنگامی که مروه قواقچی، نمایندهٔ حزب فضیلت، برای ادای سوگند با حجاب در مجلس حاضر شد، نمایندگان کمالیست مانع از ورود او به مجلس شدند و کارزار گسترده‌ای در روزنامه‌ها بر ضد او به راه افتاد. مروه قواقچی پس از آنکه افشا شد دارای تابعیت دوگانهٔ ترک ـ امریکایی است شهروندی ترکیه را از دست داد. [۴۲]

درپی به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه مسئلهٔ حجاب به شکل حادتری مطرح شد. در سال ۲۰۰۳ نود درصد از همسران نمایندگان حزب در مجلس باحجاب بودند [۴۳]. امینه (گلباران) اردوغان، همسر نخست‌وزیر و از کوشندگان جنبش اسلامی، باحجاب است [۴۴]. یکی از نخستین مشکلات عملی مسئلهٔ حضور همسران این شخصیت‌ها با پوشش اسلامی درمراسم رسمی بود. احمد نجدت سه زر، رئیس‌جمهور وقت، از پذیرفتن نخست‌وزیر، رئیس مجلس و دیگر شخصیت‌های حزب عدالت و توسعه همراه با همسرانشان در کاخ ریاست‌جمهوری عذر خواست [۴۵]. حزب عدالت و توسعه از همان آغاز پیروزی انتخاباتی خود به شکل‌های گوناگونی برای لغو کامل یا جزئی قانون منع حجاب در مراکز آموزشی و ساختمان‌های عمومی و دولتی تلاش کرده است. از جمله نخستین پیشنهادهای حزب عدالت و توسعه در این زمینه محدود کردن ممنوعیت حجاب به دبستان‌ها و دبیرستان‌ها و آزاد گذاشتن حجاب در دانشگاه‌های خصوصی بود. گفتنی است که دختران رجب طیب اردوغان ناگزیر شدند به دلیل قانون منع حجاب در دانشگاه‌ها برای تحصیلات دانشگاهی به ایالات متحد بروند [۴۶]. از آنجا که جورج دبلیو بوش

مشکلی برای پذیرفتن اردوغان و همسر باحجابش در کاخ سفید نداشت، رهبران حزب عدالت و توسعه از تبعیض ناروایی که در کشور خودشان در حق آنها اعمال می‌شد سخت ناراضی بودند. سخنرانی باراک اوباما (ژوئن ۲۰۰۹) در قاهره نیز که در آن از برداشت فرانسوی لائیسیته انتقاد کرد باب طبع رهبران حزب عدالت و توسعه بود. او در این سخنرانی از کشورهای غربی خواست که به مسلمانان اجازه دهند آداب و رسوم دینی‌شان را به جای آورند. باراک اوباما همچنین یادآور شد که دادگاه‌های ایالات متحد از حقوق زنان برای داشتن حجاب دفاع و مخالفان اعمال این حق را محکوم کرده‌اند [۴۷]. رهبران حزب عدالت و توسعه برای اعمال فشار بر محافل کمالیست به دادگاه اروپایی حقوق بشر شکایت کردند و شهروندان ترک را نیز به این کار فرا خواندند. جنجالی‌ترین مورد شکایت لیلا شاهین، دانشجوی پزشکی، بود که به سبب داشتن حجاب از ادامهٔ تحصیل در دانشگاه محروم شده بود. دادگاه اروپایی حقوق بشر در سال ۲۰۰۵ شکایت لیلا شاهین را رد و در حکم خود اعلام کرد که این قانون به منظور دفاع از حقوق کسانی است که آداب و مناسک دینی را به جا نمی‌آورند، زیرا در صورتی که داشتن حجاب در اماکن عمومی آزاد شود این خطر وجود دارد که آنان تحت فشار اکثریت مجبور به رعایت حجاب شوند [۴۸]. اردوغان از این حکم سخت برآشفت و اعلام کرد: «دادگاه اروپایی حقوق بشر صلاحیت اظهار نظر دربارهٔ این موضوع را ندارد. این فقط حق علماست و درست نیست که افراد بی‌صلاحیت بدون مراجعه به کارشناسان اسلام نظر بدهند.» [۴۹]

در سال ۲۰۰۸ حزب عدالت و توسعه پس از پیروزی دوباره در انتخابات مجلس و بویژه پس از آنکه عبدالله گل در سال ۲۰۰۷ به مقام ریاست‌جمهوری دست یافت تصمیم گرفت که بار دیگر بخت خود را برای انجام پاره‌ای اصلاحات در قانون ممنوعیت حجاب بیازماید. در لایحهٔ پیشنهادی حزب عدالت و توسعه، که ناسیونالیست‌های افراطی

حزب حرکت ملی‌گرا و یک حزب کوچک طرفدار کردان به آن رأی دادند، حجاب فقط در صورتی ممنوع بود که تمام چهره را بپوشاند. شورای عالی آموزش نیز با موافقت دولت تصمیم‌گیری دربارهٔ ممنوعیت یا آزادی پذیرش دانشجویان با حجاب را بر عهدهٔ خود دانشگاه‌ها گذاشت. چند روز پس از تصویب این لایحه، دادگاه قانون اساسی پروندهٔ انحلال حزب عدالت و توسعه را به اتهام ستیز با لائیسیته به جریان انداخت. این رویارویی به عقب‌نشینی هر دو طرف انجامید. لایحه به بوتهٔ فراموشی سپرده شد و دادگاه قانون اساسی نیز پروندهٔ تحقیق برای انحلال حزب عدالت و توسعه را بست. مقاومت سرسختانه و پیگیرانهٔ قشرهای میانی شهرنشین و روشنفکران غیردینی ترکیه به دلیل هراس آنان از این واقعیت است که شکست در یک جبهه سرآغاز پیروزی نواسلامیان در تمام جبهه‌ها خواهد بود. روزنامهٔ جمهوریت در ۱۶ ژانویهٔ ۲۰۰۸ نوشت که برنامهٔ دولت پس از آزادی حجاب در دانشگاه جدا کردن دختران و پسران در کلاس‌های درس و اجباری شدن حجاب است.[۵۰]

کلاس‌های آموزش قرآن یکی دیگر از عرصه‌های رویارویی دموکرات‌های محافظه‌کار و کمالیست‌هاست. در ترکیه تأسیس مدرسهٔ خصوصی دینی رسماً ممنوع است. آموزش‌های دینی در دبیرستان‌های امام-خطیب و کلاس‌های شبانه آموزش قرآن صورت می‌گیرند که زیر نظارت مدیریت امور دینی (دیانت) هستند. پس از کودتای پست‌مدرن ۲۸ ژانویهٔ ۱۹۹۷ فعالیت این کلاس‌ها بشدت محدود شد. دورهٔ آموزش اجباری به هشت سال افزایش یافت و شرکت کودکان ۶ تا ۱۵ساله در این کلاس‌ها ممنوع شد. اما دانش‌آموزانی که بیشتر از ۱۲ سال داشتند اجازه یافتند آخر هفته در این کلاس‌ها شرکت کنند[۵۱]. تشکیل کلاس‌های تابستانی نیز ممنوع گشت. در فاصلهٔ ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۴ شمار شرکت‌کنندگان در این کلاس‌ها از ۱۶۸۵۰۰۰ نفر به ۱۵۵۰۰۰ نفر کاهش

یافت[۵۲]. در سال ۲۰۰۳ حزب عدالت و توسعه کوشید فعالیت این کلاس‌ها را در تابستان آزاد کند و به آنها اجازهٔ تأسیس خوابگاه بدهد. این ابتکارات با وتوی احمد نجدت سه زر، رئیس‌جمهور، به‌جایی نرسید. یگانه کامیابی حزب تخفیف مجازات خانواده‌هایی بود که این مقررات را رعایت نمی‌کردند. تا آن زمان کسانی که فرزندانشان را پیش از موعد مجاز به این کلاس‌ها می‌بردند به زندان محکوم می‌شدند. دولت رجب طیب اردوغان موفق شد مجازات زندان را به جریمه تبدیل کند. پیروزی دیگر حزب عدالت و توسعه این بود که در سال ۲۰۰۸ آزمون فرهنگ دینی به امتحان ورودی دبیرستان افزوده شد.[۵۳]

در سپتامبر ۲۰۰۴، مجلس ترکیه تصمیم به اصلاح قانون مجازات گرفت. در طرح قانون جدید زنا جرم شناخته شد. رجب طیب اردوغان خانواده را نهادی مقدس خواند و گفت ملتی قوی است که در آن خانواده بنیادهای استوار داشته باشد[۵۴]. برای مقابله با این طرح جبههٔ واحدی از مخالفان حزب عدالت و توسعه تشکیل شد. اتحادیهٔ اروپا بشدت از این طرح انتقاد کرد. اردوغان به رغم مقاومت اولیه و اعلام اینکه غرب در تمام زمینه‌ها نمی‌تواند سرمشق باشد بالاخره ناگزیر از انجام اصلاحات اساسی در طرح نخستین قانون شد. صرف‌نظر از سنت‌گرایی حزب عدالت و توسعه بازنگری در قوانین کیفری کشور نشان‌دهندهٔ رهیافت متفاوت این حزب به حقوق بود. به گمان ایدئولوگ‌های حزب عدالت و توسعه مبانی نظری حقوق ترکیه در دورهٔ جمهوری حقوق رومی بوده که در آن فرد موضوع حقوق است. این حقوق برای نهادهایی چون خانواده یا دین اهمیتی قائل نیست، حال آنکه به گمان نواسلامیان فرد بدون این نهادها قابل تصور نیست. از دید آنها غایت حقوق تنظیم روابط میان افراد به شیوه‌ای مجرد نیست بلکه حقوق باید به‌گونه‌ای پایدار و واقعی میان اندام‌های گوناگون جامعه هماهنگی ایجاد کند.[۵۵]

«لائیسیتهٔ راستین» به روایت حزب عدالت و توسعه بدین معنی است

که دولت ایدئولوژی خود را بر جامعه تحمیل نکند بلکه به افراد اجازه دهد که بر اساس باورها و ارزش‌های خود زندگی کنند. مشکل هنگامی پیش می‌آید که باورها و ارزش‌های اکثریت جامعه به هنجارهای رفتار اجتماعی تبدیل می‌شوند و به سخن دیگر جای ایدئولوژی دولتی را می‌گیرند. اندک اندک کسانی که با این ارزش‌ها و باورها همداستان نیستند به حاشیه رانده شده و از حقوق اجتماعی خود محروم می‌شوند. شهرداری‌های وابسته به حزب عدالت و توسعه نقش مهمی در رواج اخلاق اسلامی ایفا می‌کنند. در مناطقی که این شهرداری‌ها اداره می‌کنند فروش مشروبات الکلی محدود و در پاره‌ای نواحی ممنوع است. حتی در رستوران مجلس ترکیه دیگر صرف مشروبات الکلی ممکن نیست. گروه‌های غیرتمند دین‌دوست در محلهٔ چانکایای آنکارا، در چند صدمتری کاخ ریاست جمهوری، بارها به بقالی‌های علوی که همچنان به فروش مشروبات الکلی ادامه می‌دهند یورش برده‌اند. در شماری از رستوران‌ها ورود بانوان بدون همراه ممنوع است. در اتوبوس‌ها بر اساس قاعده‌ای نانوشته بانوان باحجاب برای نشستن اولویت دارند. [۵۶]

در نواحی مرکزی و شرقی آناتولی که سنت‌گرایان همواره نیرومند بوده‌اند هنجارهای زندگی سنتی به نحو محسوسی جا افتاده‌اند حال آنکه در کناره‌های دریای مدیترانه و دریای اژه که هم شیوه‌های زندگی مدرن بیشتر رواج دارند و هم بخش بزرگی از درآمد توریستی ترکیه را تأمین می‌کنند تلاش برای تحمیل هنجارهای «لائیسیتهٔ راستین» با مقاومت جدی روبه‌رو شده است. کاهش اختیارات دولت و میدان دادن به «جامعهٔ مدنی» که یکی از اصول راهنمای برنامهٔ حزب عدالت و توسعه است به چرخشی اساسی در گفتمان اقتصادی اسلام‌گرایان ترکیه انجامیده است. بن‌مایهٔ این گفتمان جدید اقتصادی را تلفیقی از اندیشه‌های فریدریش فن هایک (۱۸۹۲-۱۹۹۹)، اقتصاددان نولیبرال اتریشی‌تبار [۵۷]، و اصل زکات در اسلام تشکیل می‌دهد.

۴. گفتمان اقتصادی دموکرات‌های محافظه‌کار و نقش بورژوازی دیندار

در دههٔ ۱۹۵۰ با روی کار آمدن حزب دموکرات به رهبری جلال بایار و عدنان مندرس، که از دیرباز مخالف اقتصاد ارشادی و دولت‌مدار دورهٔ مصطفی کمال و عصمت اینونو بودند، گفتمان اقتصادی در ترکیه سرشتی لیبرال پیدا کرد. با کودتای ۱۹۶۰ گرایش به دولتی کردن اقتصاد و بازگشت به برنامه‌ریزی متمرکز بار دیگر رونق گرفت. تا آن زمان متفکران اسلامی ترکیه به اقتصاد توجهی نداشتند. راهنمای نظری بیشتر جنبش‌های اسلامی در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ رسالهٔ سید قطب (۱۹۶۶ـ۱۹۰۶)، نظریه‌پرداز مصری اخوان‌المسلمین، به نام جنگ اسلام با سرمایه‌داری بود. سید قطب در این نوشته سرمایه‌داری را مروّج روحیهٔ مادی‌گری می‌داند که پیامدی جز تباهی اخلاق ندارد [۵۸]. بیشتر محافل اسلامی ترکیه نیز از همین منظر به اقتصاد می‌نگریستند. در دههٔ ۱۹۷۰ مسئلهٔ توسعه به یکی از دلمشغولی‌های اصلی نخبگان سیاسی و فرهنگی ترکیه تبدیل شد و ایدئولوگ‌های جنبش اسلامی ترکیه کوشیدند سهم خود را در این بحث ادا کنند. نورجوها در این زمینه پیشاهنگ بودند. در ۱۹۷۵، صفا مرسل، یکی از مهمترین مفسران اندیشهٔ سعید نورسی، در رساله‌ای تشریحی دیدگاه‌های اقتصادی جنبش را به‌تفصیل بیان کرد. شماری دیگر از روشنفکران نورجو نیز کتاب‌هایی در این زمینه منتشر ساختند. صباح‌الدین زعیم، استاد دانشگاه، رسالهٔ دیدگاه‌های اقتصادی اسلام (۱۹۷۵) را نوشت [۵۹]. فرید یوجل، شاگرد سعید نورسی، فشرده‌ای از احکام استاد را با عنوان اسلام از پنجرهٔ اقتصاد منتشر ساخت. خیرالدین قرامان رسالهٔ دو عالم مصری را به نام اقتصاد، بانک و بیمه در اندیشهٔ اسلامی به ترکی ترجمه کرد [۶۰]. بن‌مایهٔ همهٔ این رساله‌ها این بود که سرمایه‌داری و سوسیالیسم هر دو به بن‌بست رسیده‌اند و از آنجا که با ارزش‌های بنیادی اسلام نیز در تضادند ارج و قربی در چشم مسلمانان ندارند و

چارهٔ کار بازگشت به احکام قرآن و ایجاد اقتصادی مبتنی بر عدالت و تعادل اجتماعی است. همروند با این بحث‌های نظری، نخستین سازمان سیاسی-اسلامی ترکیه به رهبری نجم‌الدین اربکان با نفی سرمایه‌داری و سوسیالیسم به‌عنوان نظام‌هایی که اساسشان سودجویی و مادی‌پرستی است اقتصاد اسلامی را قادر به تأمین نیازهای مادی این‌جهانی بشر و درعین حال احترام به ارزش‌های معنوی او دانست. در ۱۹۷۵، اربکان در کتاب دیدگاه ملی برنامهٔ اقتصادی حزب رستگاری ملی را شرح داد. به گفتهٔ او اسلام مالکیت خصوصی را محترم می‌شمارد، ثروت‌اندوزی را تشویق می‌کند و پشتیبان اقتصاد آزاد است، اما با زیاده‌روی، اسراف و رباخواری سر ستیز دارد و همیاری و کمک به مستمندان را توصیه می‌کند.[۶۱]. به رغم دفاع جانانه از اقتصاد مبتنی بر رقابت آزاد و بازار، اربکان بر آن بود که دولت مهمترین و اساسی‌ترین اهرم سیاست توسعهٔ اقتصادی است. از همین رو، در نوشته‌ها و سخنرانی‌های او به واژه‌هایی چون «برنامه‌ریزی» و «دولت‌مداری» بسیار برمی‌خوریم. به گمان او، برنامه‌ریزی یکی از افزارهای سیاست توسعهٔ اقتصادی بویژه در زمینهٔ فعالیت بانک‌هاست. ایدئولوگ‌های جنبش نورجو چون صفا مرسل و صباح‌الدین زعیم نیز در تأکید بر نقش دولت در ساماندهی امور اقتصادی جامعه همداستان بودند. [۶۲]

دگرگونی‌های اقتصادی دههٔ ۱۹۸۰ که با گشایش اقتصاد ترکیه به روی دلارهای نفتی کشورهای عرب همراه بود پیامدهای ژرفی در زندگی اقتصادی و سیاسی ترکیه داشت. ظهور بورژوازی قدرتمند دین‌دوست یا «ببرهای آناتولی» یکی از پیامدهای لیبرالیسم دورهٔ اوزال بود که بعدها به پایگاه اجتماعی حزب عدالت و توسعه تبدیل شد. در این دوره همچنین بر شمار بانک‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌گذاری اسلامی به نحو چشمگیری افزوده شد. این مؤسسه‌ها که سرمایهٔ آنها را دلارهای نفتی عربستان سعودی و دیگر کشورهای عربی حاشیهٔ خلیج فارس تأمین

می‌کرد در قلب اقتصاد ترکیه جا گرفتند، شبکه‌ای از کارفرمایان و کادرهای وابسته به خود را پدید آوردند و به طریقت‌ها بویژه نقشبندیان و نیروهای سیاسی اسلام‌گرا در رواج آموزش‌های دینی و اسلام‌پروری کمک کردند. از سال ۲۰۰۰ به این سو، سه گروه بزرگِ آنادولو فایننانس کمپانی، الخاص فایننانس کمپانی و آسیا فایننانس کمپانی که هر سه با سرمایه‌های اسلامی اداره می‌شوند بیش از ۴۰۰ شعبه در گوشه و کنار ترکیه تأسیس کرده و ده‌درصد کل نظام بانکی کشور را در اختیار گرفته‌اند [۶۳]. شعبهٔ این بانک‌ها و مؤسسه‌ها در بخش‌هایی از ترکیه واقع شده‌اند که پایگاه انتخاباتی حزب عدالت و توسعه هستند. پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و به سبب جوّ اسلام‌ستیزانه و ضد سعودی رایج در ایالات متحد سرمایه‌گذاران عربستان سعودی میلیاردها دلار از بانک‌های ایالات متحد خارج کرده‌اند. بر اساس تخمین‌های گوناگون بین ۲ تا ۱۲ میلیارد دلار از این اندوخته‌ها به اقتصاد ترکیه تزریق شده است. [۶۴]

یکی دیگر از پیامدهای لیبرالیسم اقتصادی اوزال نوعی «انقلاب فرهنگی» در گفتمان محافل اسلامی و توجه آنها به بحث‌های اقتصادی بود. تأسیس «انجمن کارآفرینان و صاحبان صنایع مستقل»[1] در بهار ۱۹۹۰ نقش مهمی در این دگرگونی داشت. به روایت رسمی، پس از مخالفت اتاق بازرگانی ترکیه با سفر گروهی از کارآفرینان مسلمان به همراه هیئت بازرگانی کشور به روسیه، گروهی از آنها چون ارول یارار، علی بایرام اوغلو، ناطق آکیول و عبدالرحمن اسمرز این انجمن را در استانبول بنیان نهادند [۶۵]. درست و نادرست این روایت چندان روشن نیست اما راست این است که انجمن بازتاب ناخشنودی و تلخکامی بخش بزرگی از کارآفرینان خرده‌پا و متوسط آناتولی بود که از سیادت سرمایه‌داران بزرگ «غرب‌زده» بر منابع کشور و نگاه تحقیرآمیز آنها به

---

1. MUSIAD


احمد داود اوغلو

خود به جان آمده بودند. فصلنامهٔ انجمن به نام چارچوب مبلّغ پرشور لیبرالیسم اقتصادی است و هیچ فرصتی را برای انتقاد از مداخلهٔ دولت در امور اقتصادی از دست نمی‌دهد. احمد داود اوغلو، استاد دانشگاه و وزیر امور خارجه ترکیه، در ۱۹۹۷ در مقاله‌ای دیوان‌سالاری لائیک ترکیه را دلبسته به ارزش‌های غربی و مسئول همهٔ نابسامانی‌های اقتصادی کشور دانست [۶۶]. انجمن کارآفرینان مستقل، علاوه بر فصلنامه و بولتن رسمی خود (موسیاد بولتنی)، جزوه‌ها و کتاب‌هایی نیز در زمینهٔ مسائل اقتصادی منتشر می‌کند. یکی از مهمترین این آثار کتاب انسان اسلامی بود که پل دومون آن را مانیفست لیبرالیسم اسلامی خوانده است [۶۷]. به عقیدهٔ نویسندهٔ این کتاب مسلمانان باید از سیرهٔ پیامبر بیاموزند که بازرگانی دلبسته به کسب و کار خود بود. دو محور اصلی گفتمان اقتصادی نظریه‌پردازان اسلامی ترکیه از دههٔ ۱۹۹۰ به این سو مبارزه با مداخله‌های دولت در اقتصاد و انتقاد از فلسفهٔ «انشاءاللّه‌باور» یا روحیهٔ قضا و قدَری مسلمانان بوده است. به نوشتهٔ علی بایرام اوغلو

که در ۱۹۹۹ به ریاست انجمن کارآفرینان مستقل برگزیده شد بحران‌های اقتصادی پی‌درپی ترکیه ناشی از آن است که ادارهٔ امور اقتصادی به افرادی سپرده شده است که هیچ شناختی از مسائل اقتصادی ندارند [۶۸]. لبهٔ تیز حملات نشریه‌های اسلامی متوجه بورژوازی «جهان‌وطن استانبول» و در رأس آن دو گروه بزرگ کوچ و صابانچی است که منابع اقتصادی کشور را بین خود تقسیم کرده‌اند و با بهره‌گیری از امتیازهای دولتی، معافیت‌های مالیاتی و دیگر ترفندهای فراقانونی اقتصاد تولیدی را به اقتصاد رانتی تبدیل کرده‌اند. حملهٔ بی‌امان به اقتصاد ارشادی هدفی دوگانه را دنبال می‌کند. از یک سو، درهم شکستن اقتدار سیاسی دولت که مدافع لائیسیته است و، از سوی دیگر، تضعیف مواضع بورژوازی بزرگ کمالیست و دست‌اندازی بر منابع اقتصادی آن. کارفرمایان مستقل یا «ببرهای آناتولی» چنان شتاب‌زده‌اند که حتی اقدامات حزب عدالت و توسعه را در نخستین سال زمامداری آن چندان امیدبخش ندانستند. روزنامهٔ ینی آسیا که وابسته به نورجویان است در دسامبر ۲۰۰۳ یعنی یک سال پس از روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه در مقاله‌ای نوشت که انجمن کارآفرینان مستقل به دولت فقط نمرهٔ قبولی می‌دهد و نه بیشتر. دلیل آن هم این است که دولت در یک سال گذشته نتوانسته است میزان بدهی داخلی را کاهش دهد، مصرف را رونق بخشد و سیاست کارامدی برای خصوصی کردن شرکت‌ها و کارخانه‌های دولتی تدوین کند [۶۹]. از دید ایدئولوگ‌های انجمن کارآفرینان مستقل خصوصی کردن مؤسسات دولتی گره‌گشای مشکلات اقتصاد ترکیه است. به گمان آنها، نه فقط بخش دولتی بلکه بخش خصوصی را نیز باید دوباره خصوصی کرد، زیرا کارفرمایان بزرگ لائیک که همهٔ مال و منال خود را در سایهٔ حمایت کمالیست‌ها به دست آورده‌اند مانع توسعهٔ بخش خصوصی واقعی هستند. در دههٔ ۱۹۶۰، نجم‌الدین اربکان با بهره‌گیری از واژگان مارکسیستیْ این گروه از کارفرمایان بزرگ لائیک را «بورژوازی

کمپرادور ـ ماسونیک» می‌نامید. چهل سال بعد هر چند دیگر کسی از این واژگان استفاده نمی‌کند، لب کلام محافل اسلامی تغییر نکرده است. در نشریات وابسته به حزب عدالت و توسعه همین نکته با زبانی دیگر بیان می‌شود [۷۰]. برنامهٔ حزب در این زمینه کاملاً روشن است: خصوصی کردن مؤسسات بخش دولتی، کاستن از قدرت دولت و کاهش شمار کارمندان آن، کاهش بدهی‌های داخلی و خارجی، تلاش در جهت توسعهٔ «اقتصاد واقعی» در برابر اقتصاد مبتنی بر رانت و بند و بست‌های مالی. ایدئولوگ‌های حزب عدالت و توسعه همداستان با فریدریش فن هایک عقیده دارند که دولت رفاه‌بخش (welfare state) از لحاظ اقتصادی کارامد نیست و باید از دامنهٔ اختیارات آن کاست. به گمان آنان اصل اسلامی زکات می‌تواند بسیاری از نیازهای مردم را تأمین کند بدون آنکه بر بار دولت بیفزاید. به سخن دیگر، باید وظایف اجتماعی دولت را به نهادهای خصوصی و مؤسسات خیریه‌ای واگذار کرد که دین‌داران دل‌رحم و مشفق تأسیس می‌کنند. دولت نیکوکار را باید جایگزین دولت رفاه‌بخش ساخت. به عقیدهٔ یالچین آک دوغان دولت رفاه‌بخش اس واساس جامعه یعنی خانواده را تضعیف می‌کند. فرد در دولت رفاه‌بخش مدرن تنها و همچون اتم منفرد است و از همین رو بیش از پیش به بهره‌گیری از خدمات دولت خو می‌گیرد و مسئولیت خود را در قبال همنوعان و بویژه اعضای خانواده‌اش از یاد می‌برد. پدر به جای آنکه به فکر تربیت پسر باشد وظیفهٔ خود را به دولت و نهادهای وابسته به آن وامی‌گذارد. [۷۱]

از دههٔ ۱۹۹۰ به‌این سو، نخبگان اسلام‌گرای ترکیه به‌این نتیجه رسیده‌اند که گسترش اقتصاد آزاد برای فرسودن بنیادهای دولت متمرکز و لائیک کمالیست بسیار کارآتر از اقدامات سیاسی است. اقتصاد آزاد نیازمند جهان‌بینی و اخلاقی مبتنی بر اعتماد به نفس، دلبستگی به کار و کوشش، ابتکار فردی و آمادگی برای خطر کردن است. این جهان‌بینی متضمن نفی

روحیهٔ قضا و قدَری و نادیده انگاشتن امور این‌جهانی به امید عافیت در جهان دیگر است. یکی از بن‌مایه‌های گفتمان اقتصاد اسلامی در ترکیه این است که مسلمان راستین علاوه بر نماز و دعا و روزه وظایف دیگری نیز در این جهان دارد و به مصداق مثل معروف «از تو حرکت، از خدا برکت» نباید لحظه‌ای از تلاش برای بهبود شرایط مادی زندگی خود غافل شود. مصطفی آکیول در مقاله‌ای دربارهٔ آدام اسمیت و اسلام می‌گوید دین فقط مرهمی برای جان خستهٔ آدمی در لحظه‌های دشوار زندگی نیست. دین پدیده‌ای اجتماعی است و نقش تاریخی مهمی در گذار به مدرنیتهٔ مبتنی بر سرمایه‌داری ایفا کرده است [۷۲]. مفهوم خدمت در نوشته‌های نظریه‌پردازان حزب عدالت و توسعه به این معنی است که آدمی همواره با کار و کوشش به بهبود وضع همنوعان خود و کل جامعهٔ مسلمین یاری رساند. فتح‌الله گولن نیز کار را عامل پیراستن جان از تباهی و فساد می‌داند. به گفتهٔ او خداوند گناهان کسی را که شب‌هنگام خسته سر به بالین می‌گذارد می‌بخشاید [۷۳]. زندگی کوتاه و هدر دادن وقت گناه است و مسلمان نباید لحظه‌ای از تلاش در راه خدا غافل بماند. تکیه‌کلام ارول یارار این بود: «باید ثروتمند شویم. باید بیشتر و بیشتر کار کنیم تا ثروتمندتر از گذشته و نیرومندتر از بی‌دینان شویم» [۷۴]. بنیانگذار شعبهٔ انجمن کارفرمایان مستقل در قونیه می‌گوید اسلام ثروت‌اندوزی را منع نکرده و مخالفت با ثروت‌اندوزی از ترفندهای دشمنان اسلام است. یارار مدعی است که گرانیگاه جهان به غرب اقیانوس آرام منتقل شده است. به گمان او کامیابی کشورهای جنوب شرقی آسیا نتیجهٔ روحیهٔ کار و کوشش مردم این سرزمین‌ها، پایبندی‌شان به نهاد خانواده و دین‌دوستی است. هویت فرهنگی ملت‌های جنوب شرقی آسیا به آنها اعتمادبه‌نفس و قدرت مقاومت در برابر تمدن «رو به زوال غرب» را می‌دهد. مسلمانان نیز باید این روحیه را فراگیرند. [۷۵]

گفتمان اقتصادی بورژوازی دیندار علاوه بر ستایش کار و کوشش رویهٔ دیگری نیز دارد و آن رواج روحیهٔ پدرسروری (پاترنالیسم) است. کارفرمایان عضو انجمن کارفرمایان و صاحبان صنایع مستقل کارمندان و کارگران را همچون اعضای فرودست خانوادهٔ خود می‌انگارند. به گمان نظریه‌پردازان انجمن اعضای یک خانواده با یکدیگر تضاد و تعارض ندارند و مفاهیمی چون طبقات اجتماعی و بهره‌کشی از افسانه‌پردازی‌های متفکران غربی است [۷۶]. کامیابی آدمیان در زندگی به دلیل کار و تلاش شخصی آنان است و از همین رو نباید از نشان دادن موفقیت‌های اجتماعی و مادی خود هراس داشت. تمایل به مصرف و توجه به تجملات در میان بورژوازی دین‌دوست ترکیه بسیار رواج یافته است. ربیعه یالچین، خیاط معروف ترک، برای همسران کارفرمایان عضو انجمن نمایش‌های مد اسلامی ترتیب می‌دهد [۷۷]. بورژوازی دیندار مهمانی‌های افطار را در هتل‌های پنج ستاره و رستوران‌های معروف برگزار می‌کند. اعضای خانوادهٔ کارفرمایان عضو انجمن تابستان‌ها به باشگاه‌ها و استراحتگاه‌های خصوصی کنار دریای اژه می‌روند. در این مراکز تفریحی بخش‌هایی از ساحل دریا ویژهٔ بانوان است و استخرها نیز زنانه و مردانه است. در شهرها نیز بورژوازی دیندار حساب خود را از دیگر بخش‌های جامعه جدا کرده است. شماری از این کارفرمایان در محلهٔ یشیل کوی استانبول در مجتمع‌های بزرگ مسکونی زندگی می‌کنند که با سیم خاردار و دیوارهای بلند از بقیهٔ شهر جدا شده‌اند. در قونیه مجتمع مسکونی مجللی با زمین فوتبال و تنیس با آپارتمان‌های بزرگ برای اعضای انجمن کارفرمایان و صاحبان صنایع مستقل ساخته شده است. [۷۸]

پس از پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ نفوذ انجمن به نحو چشمگیری افزایش یافته است. رجب طیب اردوغان خود عضو افتخاری انجمن است. به گفتهٔ س. ارگین، مسئول روزنامهٔ حریت در

آنکارا، اردوغان سهامدار سه شرکت بزرگ است [۷۹]. پنجاه درصد سهام شرکت امنیت که توزیع‌کنندهٔ فرآورده‌های اولکر، بزرگترین تولیدکنندهٔ مواد غذایی ترکیه، است به خانوادهٔ اردوغان تعلق دارد. او همچنین سهامدار دو شرکت احسان و ینی دوغان است که اولی توزیع‌کنندهٔ لبنیات و دومی توزیع‌کنندهٔ نوشابه‌های غیرالکلی مجتمع اولکر است [۸۰]. فرماندهان ارتش ترکیه از سفارش مواد غذایی به اولکر می‌پرهیزند زیرا به گمان آنها این شرکت یکی از منابع مالی حزب عدالت و توسعه است [۸۱]. مشاوران نزدیک اردوغان نیز اغلب در فعالیت‌های تجاری سخت فعال‌اند. جنید زاپسو، که روزنامهٔ حریت او را «دست راست اردوغان» می‌نامد، بنیانگذار فروشگاه‌های زنجیره‌ای بیم (BIM) است که تعدادشان از ۲۱ فروشگاه در سال ۱۹۹۵، به بیش از ۱۰۰۰ فروشگاه در ۲۰۰۵ رسید [۸۲]. اعضای انجمن کارفرمایان و صاحبان صنایع مستقل به مجلس ترکیه نیز راه یافته‌اند.

قدرت فزایندهٔ «سرمایهٔ سبز» و پیوند تنگاتنگ آن با دستگاه دولت نه فقط کمالیست‌های کهن‌کیش بلکه همهٔ نیروهای آزادیخواه ترکیه را به هراس انداخته است. دامنهٔ این نگرانی به حدی است که برخی از مخالفانْ دولت اردوغان را به دستکاری در حسابرسی کل کشور متهم کرده‌اند. بر اساس ارقام رسمی بانک مرکزی جمهوری ترکیه در سال‌های ۲۰۰۳ـ۲۰۰۲ در ستون «اشتباه و افتادگی» در ترازنامهٔ دریافتی‌های کشور نزدیک به چهار میلیارد دلار به ذخیرهٔ دولت افزوده شده است بدون آنکه منبع آن روشن باشد. در شش ماه نخست سال ۲۰۰۴ نیز یک میلیارد و سیصد میلیون دلار به نظام اقتصادی کشور تزریق شد. مخالفان دولت اردوغان می‌گویند که کل سرمایه‌ای که در دو سال نخست حکومت حزب عدالت و توسعه وارد اقتصاد ترکیه شده است برابر با شش میلیارد دلاری است که پس از سپتامبر ۲۰۰۱ شیوخ عربستان سعودی از بانک‌های ایالات متحد خارج کرده‌اند. [۸۳]

حزب عدالت و توسعه در پی جلب اعتماد سرمایه‌گذاران خارجی و داخلی است تا از این طریق بتواند اقتصاد بحران‌زدهٔ ترکیه را سر و سامان بخشد. پیش از سال ۲۰۰۲، تلاش حکومت‌های ائتلافی برای مهار تورم (۳۵ درصد) به جایی نرسید. حزب عدالت و توسعه در پنج سال نخست حکومت موفق شد تورم را کاهش دهد و بر میزان صادرات کشور ۳۰۰ درصد بیفزاید [۸۴]. در زمینهٔ تأسیسات زیرساختی نیز در فاصلهٔ ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ شش هزار و ششصد کیلومتر بزرگراه و دویست و هفتاد هزار واحد آپارتمان در مجتمع‌های تعاونی ساخته شد [۸۵]. در این دوره حکومت موفق شد با سیاستی کارامد از سقوط ارزش لیر ترک جلوگیری کند. در سال ۲۰۰۲، فقط نُه شهر بزرگ ترکیه شبکهٔ توزیع گاز طبیعی داشت. در سال ۲۰۰۷ این رقم به ۴۴ رسید [۸۶]. دولت رجب طیب اردوغان خطوط لولهٔ گاز کشور را دو برابر افزایش داده است. در سال ۲۰۰۷، بهای نفت در سطح جهانی ۳۶ درصد افزایش یافت [۸۷]. در حالی که شهروندان ترکیه از ارزانترین گاز طبیعی اروپا استفاده می‌کردند. در فاصلهٔ سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ بهای برق در ترکیه افزایش نیافت حال آنکه تولید آن ۴۰ درصد بالا رفت. گذشته از این، وزارت نیروی ترکیه ۶۰۰ هزار تن زغال سنگ را به طور رایگان در بین خانواده‌های تهیدست توزیع کرد [۸۸]. حزب عدالت و توسعه، همروند با اصلاحات اقتصادی، دگرگون‌سازی ساختار سیاسی کشور از طریق اصلاح قانون اساسی را در سرلوحهٔ برنامه‌های خود قرار داده است.

۵. اصلاحات سیاسی و فرایند گسترش دموکراسی

در آغاز سال ۲۰۰۲، دولت ائتلافی بولنت اجویت، به منظور تسهیل فرایند پیوستن ترکیه به اتحادیهٔ اروپا، اصلاح برخی قوانین ترکیه را در برنامهٔ کار خود قرار داد. رجب طیب اردوغان اندکی پس از پیروزی حزب عدالت و توسعه اعلام کرد اولویت دولت او نه «حل مسئلهٔ

حجاب» بلکه شتاب بخشیدن به فرایند ادغام ترکیه در اتحادیهٔ اروپاست [۸۹]. در برابر رهیافت سنتی نجم‌الدین اربکان که اتحادیهٔ اروپا را «باشگاهی مسیحی» می‌نامید، دینداران اصلاح‌طلب عقیده دارند که اندیشه‌ها و نهادهای مدرن چون دموکراسی، حقوق بشر و حکومت قانون افزارهای کارامدی برای ایجاد جبههٔ گسترده‌ای بر ضد لائیسیتهٔ کهن‌کیشانهٔ کمالیستی به شمار می‌آیند. رهبران حزب عدالت و توسعه بر این باورند که پیوستن ترکیه به اتحادیهٔ اروپا امکانات نظامیان را برای کودتا محدود می‌کند، دامنهٔ آزادی‌های فردی و دینی را گسترش می‌دهد و به بهبود وضع اقتصادی ترکیه یاری می‌رساند. آنچه مایهٔ نگرانی کمالیست‌ها و دیگر نیروهای دلبسته به ارزش‌ها و راه و رسم‌های زندگی مدرن است تلقی افزاری رهبران عدالت و توسعه از مفاهیمی چون دموکراسی وحقوق بشر است. رجب طیب اردوغان دربارهٔ دموکراسی می‌گوید: «دموکراسی مانند تراموایی است که پس از رسیدن به مقصد از آن پیاده می‌شوید» [۹۰]. عبدالله گل نیز معتقد است که حزب عدالت و توسعه با تلاش برای پیوستن ترکیه به اتحادیهٔ اروپا این کشور را به یک «دولت اسلامی دموکراتیک» تبدیل خواهد کرد. [۹۱]

از سال ۲۰۰۳ تا ۲۰۱۰ قوانین گوناگون کشور از قانون اساسی گرفته تا قوانین کیفری بارها اصلاح شده‌اند. سمت و سوی کلی این اصلاحات کاستن از قدرت نظامیان و بویژه شورای امنیت ملی، میدان دادن به جامعهٔ مدنی و نهادهای خیریه و موقوفه‌ها، گسترش دامنهٔ آزادی بیان و بویژه آزادی‌های دینی و محدود کردن امکان غیرقانونی کردن احزاب است. برای شتاب بخشیدن به کار مجلس در هر موج اصلاحات مجموعه‌ای از قوانین به نام «بستهٔ اصلاحی» مورد بررسی قرار می‌گیرند. نخستین بستهٔ اصلاحی در ژانویهٔ ۲۰۰۳، دو ماه بعد از پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات، به مجلس ارائه شد. در این بسته اصلاحاتی در مورد آزادی اجتماعات، ممنوعیت شکنجه و بدرفتاری با

متهمان و افزایش حقوق زندانیان پیش‌بینی شده بود. وضعیت زندان‌های ترکیه در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ و همزمان با شدت گرفتن حملات حزب کارگران کردستان بیش از پیش رو به وخامت گذاشت. افزایش شمار خودکشی زندانیان اعتراض‌های فراوانی را در اروپا برانگیخت. در پنج سال گذشته، دگرگونی‌های چشمگیری در وضع زندان‌های ترکیه پدید آمده است. هرچند هنوز بدرفتاری با متهمان و زندانیان کاملاً از بین نرفته است [۹۲]. به ابتکار حزب عدالت و توسعه شرایط انحلال احزاب نیز تغییر کرده است و از این پس برای این کار اکثریت سه‌پنجم آرای قضات دادگاه قانون اساسی ضروری است. در گذشته هرگاه عملکرد حزبی با قانون احزاب مغایر بود دادگاه قانون اساسی می‌توانست آن را منحل کند. پس از اصلاح قانون، دادگاه باید با دلیل و مدرک تناقض فعالیت‌های حزب خاطی با قانون اساسی را ثابت کند. در فوریهٔ ۲۰۰۳، مجلس ترکیه بسته دوم اصلاحی را تصویب کرد که در آن دگرگونی‌هایی در قانون مجازات و آیین دادرسی کیفری ترکیه به منظور هماهنگ ساختن آنها با تصمیمات دادگاه اروپایی حقوق بشر پیش‌بینی شده بود. در ژوئیهٔ ۲۰۰۳ تبلیغ سیاسی به زبان‌های غیرترکی آزاد شد و نمایندگان شورای امنیت ملی از هیئت نظارت بر رادیو و تلویزیون ترکیه حذف شدند [۹۳]. در اوت ۲۰۰۳ بستهٔ بعدی اصلاحات از قدر قدرتی شورای امنیت ملی کاست و آن را که پیشتر «دولت پنهان» یا «دولت در دولت» نامیده می‌شد به نهادی مشورتی تبدیل کرد.

شورای اروپا در نشست دسامبر ۲۰۰۳ در بروکسل ضمن تقدیر از تلاش‌های صادقانه و مصممانهٔ دولت رجب طیب اردوغان برای نزدیک ساختن ترکیه به اروپا خواستار اصلاحات ژرفتری در نظام حقوقی کشور، گسترش آزادی‌های مدنی، سیاسی و دینی و تأمین حقوق فرهنگی اقلیت‌ها شد. رجب طیب اردوغان اعلام کرد دولت او پیشنهادهای کنفرانس کپنهاگ را در زمینهٔ گسترش دموکراسی در ترکیه

راهنمای عمل دولت خود می‌داند [۹۴]. در آوریل ۲۰۰۴، بستهٔ جامعی برای اصلاح قانون اساسی به مجلس ارائه گشت. دادگاه امنیت دولت تعطیل شد، مجازات اعدام (حتی در زمان جنگ) لغو گشت، اولویت معاهده‌های بین‌المللی بر قوانین داخلی پذیرفته و نمایندهٔ نظامیان از شورای آموزش ترکیه کنار گذاشته شد [۹۵]. دولت اردوغان همچنین مجموعه‌ای از موافقت‌نامه‌های بین‌المللی را در زمینهٔ حقوق مدنی و سیاسی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، حقوق بشر و حقوق کودکان امضا کرد. دولت اعلام کرد که تسامح در قبال شکنجهٔ زندانیان را تحمل نخواهد کرد. دولت با کمک اتحادیه و شورای اروپا برای مأموران پلیس، دادستان‌ها و قضات دوره‌های آموزش حقوق بشر برگزار کرد. اتحادیهٔ اروپا در سال ۲۰۰۴ با تأیید پیشرفت‌های ترکیه در زمینهٔ رعایت دموکراسی و حقوق بشر اعلام کرد که مذاکرات رسمی جهت پذیرش ترکیه در اتحادیهٔ اروپا در اکتبر ۲۰۰۵ آغاز خواهد شد. راست این است که ترکیه برای ورود به اتحادیهٔ اروپا هنوز راه درازی در پیش دارد، زیرا هم برخی جنبه‌های نظام سیاسی و اجتماعی این کشور و هم مخالفت شماری از رهبران اروپا (بویژه فرانسه و آلمان) مشکلات جدی برسر راه ترکیه پدید آورده است.

اصلاح ۲۷ مادهٔ قانون اساسی ترکیه در سال ۲۰۱۰ یکی از پردامنه‌ترین کوشش‌های دموکرات‌های محافظه‌کار برای کنار گذاشتن مرده‌ریگ نظام سیاسی برآمده از کودتای ۱۹۸۰ بود. در مه ۲۰۱۰، از کل ۵۵۰ نمایندهٔ مجلس ترکیه ۳۳۶ نماینده به لایحهٔ اصلاح قانون اساسی رأی مثبت دادند. اما این تعداد برای اصلاح قانون اساسی کافی نبود و پیشنهادهای اصلاحی به همه‌پرسی گذاشته شد. ۱۱۱ نمایندهٔ مخالف دولت (حزب جمهوری‌خواه خلق، حزب چپ دموکراتیک، حزب دموکراتیک و هفت نمایندهٔ مستقل) با شکایت به دادگاه قانون اساسی خواستار لغو سه ماده‌ای شدند که مربوط به شیوهٔ انحلال احزاب سیاسی،

ساختار دادگاه قانون اساسی و شورای عالی قضات بود[۹۶]. دادگاه پیشنهاد اصلاحی حزب عدالت و توسعه در مورد حق رئیس‌جمهور برای انتخاب اعضای شورای عالی قضات را مغایر با قانون اساسی دانست و لغو کرد. در بخش دیگر اصلاحات پیشنهاد می‌شد که نظامیان و حتی کسانی که متهم به خیانت به دولت هستند از این پس در دادگاه‌های غیرنظامی محاکمه شوند. یکی دیگر از مواد پیشنهادی پذیرش حق فرجام‌خواهی برای افسرانی بود که به جرم رابطه با گروه‌های اسلام‌گرا از ارتش اخراج شده بودند[۹۷]. پیشنهادهای دیگری در مورد از میان برداشتن موانع حقوقی برای محاکمهٔ رهبران کودتای ۱۹۸۰ پیش‌بینی شده بود. در زمینهٔ ساختار نهادهای کشور پیشنهاد می‌شد که شمار اعضای دادگاه قانون اساسی از ۱۱ به ۱۷ نفر برسد و ۳ نفر از آنها را رئیس‌جمهور برگزیند. بر اساس این پیشنهادها قوهٔ قضاییه قدرت انحصاری خود را برای انحلال احزاب از دست می‌داد. در طرح اصلاح قانون اساسی همچنین پیش‌بینی شده بود که کارمندان دولت بدون آنکه از حق اعتصاب برخوردار شوند بتوانند از حق مذاکرهٔ جمعی در زمینهٔ شرایط کار و بهبود وضع مادی خود بهره‌مند شوند[۹۸]. اقداماتی نیز در جهت بهبود وضع سالمندان، برابری زن و مرد و حمایت از کودکان پیش‌بینی شده بود. رجب طیب اردوغان اعلام کرد که تصویب این اصلاحات گذرنامهٔ ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپاست. او بر آن شد که هدف همه‌پرسی نه گرفتن رأی اعتماد برای دولت بلکه تعیین راه آیندهٔ ترکیه است. به رغم مخالفت حزب حرکت ملی‌گرا به رهبری دولت باغچه لی و حزب جمهوری‌خواه خلق به رهبری کمال قلیچ داوداوغلو که جانشین دنیز بایکال شده بود و تحریم همه‌پرسی توسط حزب جامعهٔ دموکراتیک (هوادار کردان)، ۷۷ درصد مردم ترکیه در آن شرکت کردند و حدود ۵۸ درصد آنها به اصلاحات پیشنهادی رأی مثبت دادند. در پی اعلام نتیجهٔ همه‌پرسی، اردوغان ۱۲ سپتامبر را روز چرخشی در تاریخ

دموکراسی ترکیه خواند و اعلام کرد با این همه‌پرسی رژیم تحت قیمومت ارتش به تاریخ پیوسته است.[۹۹]

حزب عدالت و توسعه به رغم برخی اصلاحات جزیی و تلاش‌های پردامنه نتوانسته است مسئلهٔ کردان را در ترکیه حل کند. ارتش هر کوششی در جهت دگرگون‌سازی رابطهٔ ترک ـ کرد را به معنی کنار گذاشتن الگوی دولت ـ ملت و خیانت به میراث آتاتورک می‌داند. در سنجه‌های کپنهاگ برای پذیرش ترکیه به اتحادیهٔ اروپا از اقدامات مشخصی در زمینهٔ حقوق اقلیت‌ها سخن به میان نیامده است. اما دولت رجب طیب اردوغان در سومین بستهٔ اصلاحی (اوت ۲۰۰۳) به شماری از اقلیت‌ها و بویژه کردان حق انتشار و پخش کتاب و روزنامه و برنامه‌های رادیو ـ تلویزیونی و آموزش به زبان مادری را اعطا کرد. تا سال ۲۰۰۶ پخش برنامه به زبان کردی به چهار تا پنج ساعت برنامهٔ هفتگی محدود می‌شد. از سال ۲۰۰۶ به این سو، شورای عالی رادیو ـ تلویزیون ترکیه به شبکه‌های رادیو ـ تلویزیونی اجازه داده است که به طور نامحدود فیلم و کنسرت به زبان کردی پخش کنند[۱۰۰]. در سال ۲۰۰۹ شبکهٔ تلویزیونی دولتی «تی آر تی ۶» آغاز به کار کرد که تمام برنامه‌های آن به زبان کورمانجی و بدون زیرنویس است. حزب جامعهٔ دموکراتیک خواستار آن است که به شبکه‌های خصوصی نیز اجازهٔ مشابهی داده شود. چهارده شبکهٔ ماهواره‌ای کردزبان از ایران، عراق و اروپا برنامه پخش می‌کنند. از میان این شبکه‌ها دست‌کم چهار شبکه وابسته به حزب کارگران کردستان است. یکی از هدف‌های «تی آر تی ۶» مقابله با نفوذ تلویزیون‌های ماهواره‌ای و بویژه تلویزیون خورشید (ROJ TV) است که از دانمارک برنامه پخش می‌کند و مهمترین وسیلهٔ آوازه‌گری حزب کارگران کردستان است.[۱۰۱]

از دید حزب عدالت و توسعه ناسیونالیسم یک ایدئولوژی غربی و بیگانه با اسلام است و پیوند تنگاتنگی با لائیسیته دارد. اردوغان بر آن

است که «۹۹ درصد مردم ترکیه مسلمان هستند و در وهلهٔ نخست دین عامل پیوستگی آنها به یکدیگر است» [۱۰۲]. بر این مبنا سنجهٔ تعلق به یک دولت نه معیارهای مدنی و ملی بلکه دلبستگی‌های اعتقادی هستند. خیرالدین قرامان، مقاله‌نویس روزنامهٔ ینی شفق، می‌گوید: «مسلمان بودن به این معنی است که قبیله‌گرایی (ناسیونالیسم) را تابع برادری اسلامی کنیم. اسلام مقدم بر هر شکل دیگر تعلق و وابستگی است» [۱۰۳]. حزب عدالت و توسعه دربارهٔ مسئلهٔ کردها در ترکیه بر آن است که در دورهٔ عثمانی و پیش از روی کار آمدن دولتِ کمالیست‌ها کثرت‌گرایی فرهنگی و قومی الگوی تنظیم روابط میان گروه‌های قومی ـ دینی بود و علت اصلی جوّ خشونت حاکم بر جنوب شرقی کشور بی‌توجهی دولت بی‌دینان (کمالیست) به ارزش‌های دینی و سنتی است. اگر برخلاف خدانشناسان بپذیریم که انسان غایت جهان نیست دیگر تفاوت‌های ملی و قومی چون تفاوت ترک و کرد بی‌معنی می‌شود. بنابراین راه‌حل مسئلهٔ کردها برادری اسلامی نوعثمانی است که کثرت و تنوع را به رسمیت می‌شناسد. [۱۰۴]

گروه‌های اسلامی ترکیه همواره از فدرالیسم سخن گفته‌اند. جمال‌الدین کاپلان [۱۰۵]، از ایدئولوگ‌های اسلام‌گرای افراطی، بر آن بود که: «لائیسیتهٔ آتاتورک تفاوت بین نواحی مختلف را در نظر نمی‌گرفت. اما ما مخالف دولت متمرکز یگانه هستیم. ما دولت فدرال اسلامی آناتولی را پی می‌ریزیم» [۱۰۶]. گفتمان حزب عدالت و توسعه دربارهٔ مسئلهٔ کردها در چارچوب فکری مشابهی شکل گرفته است. شماری از کادرهای برجستهٔ حزب کردتبار هستند. اردوغان بر آن است که با توجه به تنوع ترکیب قومی آناتولی ترکیت به‌تنهایی عامل تعیین‌کنندهٔ هویت اهالی آناتولی نیست و بنیاد هویت مردم این خطه را باید در اسلام بازجست. حزب عدالت و توسعه از رویارویی آشکار با جزم‌های بنیادی جمهوری ترکیه در این زمینه ابایی ندارد و اردوغان بارها

«دولت نژادی» را به باد انتقاد گرفته است [۱۰۷]. حزب عدالت و توسعه کردان را متحد طبیعی خود می‌داند و خطاب به آنان می‌گوید دین‌دوستان به اندازهٔ اقلیت‌های دیگر از نفوذ ارتش و ایدئولوژی کمالیستی صدمه خورده‌اند. حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ در سرزمین‌های کردزبان پس از حزب جامعهٔ دموکراتیک بیشترین آرا را به دست آورد. در سال ۲۰۰۷، شصت درصد رأی‌دهندگان جنوب شرقی آناتولی به حزب عدالت و توسعه دادند [۱۰۸] و بدین ترتیب این حزب به بزرگترین نیروی سیاسی در مناطق کردنشین تبدیل شد. اغلب کردان حزب عدالت و توسعه را حزبی بر ضد نظام مستقر می‌دانند و از آنجا که گمان می‌کنند این حزب در مقیاس ملی در مقایسه با احزاب کرد محلی قدرت و کارایی بیشتری دارد به آن رأی می‌دهند. افزون بر این، مسئولان محلی حزب عدالت و توسعه برخلاف کادرهای حزب جامعهٔ دموکراتیک اهل بحث و جدل‌های نظری نیستند. آنها اغلب از میان کارآفرینان محلی برخاسته‌اند و بیشتر به دنبال حل مشکلات روزمره و عملی مردم هستند تا جمله‌پردازی‌های انقلابی که گرهی از مشکلات آنها نمی‌گشاید.

پرسش این است که آیا حزب عدالت و توسعه بجز شعار برادری اسلامی برنامهٔ مشخصی نیز برای حل مسئلهٔ کردان دارد؟ در آغاز رهبران حزب عدالت و توسعه بر آن بودند که مشکل کردان زاییدهٔ جهان‌بینی تمرکزگرایانه و انحصارطلبانهٔ کمالیست‌ها و عقب‌ماندگی اقتصادی جنوب شرقی آناتولی است. بر همین اساس اردوغان طرحی بیست میلیارد دلاری برای سرمایه‌گذاری جهت به پایان رساندن پروژهٔ آناتولی بزرگ تدوین کرد که در ۱۹۸۱ آغاز شده بود و ساختمان ۲۲ سد و ۱۹ نیروگاه هیدروالکتریک را در جنوب شرقی آناتولی پیش‌بینی می‌کرد. اردوغان می‌گفت که «وقتی اشتغال کامل و آزادی تحکیم شود تروریست‌ها از صحنه کنار می‌روند» [۱۰۹]. براساس پیش‌بینی‌ها قرار بود

پس از اتمام این طرح درآمد مردم منطقه ۲۰۰ درصد افزایش یابد و ۳/۸ میلیون شغل ایجاد شود[۱۱۰]. از سال ۲۰۰۵ به بعد، حزب کارگران کردستان بر شدت حملات خود به نیروها و تأسیسات دولتی افزود. حزب عدالت و توسعه کوشید با نرمش مانع از وخامت بیشتر جوّ منطقه شود و در سال ۲۰۰۶ اعلام کرد اگر حزب کارگران کردستان از عملیات نظامی دست بردارد ارتش نیز آتش‌بس را رعایت خواهد کرد. در واقع حزب عدالت و توسعه بر آن است که ارتش با تحریک حزب کارگران کردستان می‌خواهد مداخلات خود را در سیاست توجیه کند. میدان مانور حزب عدالت و توسعه در این زمینه بسیار محدود است. ارتش و بخشی از افکار عمومی کشور کوتاه آمدن در برابر نیروهای کرد و مسالمت‌جویی را در شرایطی که حزب کارگران کردستان از حمله به نیروهای ترک پروا ندارد خیانت به اصول بنیادی جمهوری ترکیه تلقی می‌کنند و هرآینه حزب با سیاست‌های سرکوب‌گرانهٔ ارتش همداستان شود پشتیبانی افکار عمومی کرد و پایگاه انتخاباتی خود را از دست خواهد داد. یگانه مفرّ حزب عدالت و توسعه کنار کشیدن خود از مناقشات جنوب شرقی آناتولی و واگذار کردن مسئله به نهادهای اروپایی در چارچوب تقاضای ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپاست.

۶. دموکراسی محافظه‌کار و شبح کودتا

۴ نوامبر ۲۰۰۲، یک روز پس از اعلام پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات، ژنرال حلمی اوزکوک، رئیس ستاد ارتش ترکیه، اعلام کرد که ارتش نتیجهٔ انتخابات را بازتاب خواست مردم می‌داند و می‌پذیرد[۱۱۱]. چند روز بعد، در ۱۰ نوامبر، اوزکوک در بیانیه‌ای به مناسبت سالگرد درگذشت آتاتورک هشدار داد که نظامیان ترک «از جمهوری در برابر انواع و اقسام خطرها و بویژه بنیادگرایی و جدایی‌طلبی دفاع خواهند کرد»[۱۱۲]. ژنرال اوزکوک در نشست‌های خصوصی به همکاران خود

می‌گفت تا زمانی که حزب عدالت و توسعه قدمی بر ضد لائیسیته برنداشته یا قصد و نیت خود را برای چنین کاری اعلام نکرده است از ارتش کاری ساخته نیست[۱۱۳]. نخستین تنش‌ها بین حزب عدالت و توسعه و احمد نجدت سه زر، رئیس‌جمهور وقت ترکیه، پدید آمد. در سال ۲۰۰۲، سه زر و همسرش در بازگشت از سفری به پراگ برای شرکت در نشست سران پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) با بولنت آرینچ، رئیس مجلس، و همسر باحجاب او، روبه‌رو شدند که برای استقبال از آنها به فرودگاه رفته بودند. شرکت بانویی باحجاب در مراسم رسمی دولتی از نظر کمالیست‌ها زیر پا گذاشتن یکی از اصول بنیادی جمهوری ترکیه محسوب می‌شد. در ۲۸ نوامبر ۲۰۰۲، فرماندهان نیروهای سه‌گانه و در رأس آنها ژنرال اوزکوک به دفتر بولنت آرینچ در مجلس رفتند و بدون آنکه یک کلمه سخن بگویند سه دقیقه در اتاق او نشستند و سپس محل را ترک کردند. این نخستین هشدار بدون کلام ارتش به دموکرات‌های محافظه‌کار بود.[۱۱۴]

در دهۀ ۱۹۹۰، ارتش ترکیه بسیاری از افسران و درجه‌دارانی را که گرایش‌های اسلامی داشتند یا دین‌دوستی خود را آشکار می‌کردند پاکسازی کرده بود. نمایندگان حزب عدالت و توسعه یکی از این نظامیان به نام رمضان توپراک را به ریاست کمیتۀ دفاع مجلس برگزیدند. ارتش این گزینش را اقدامی سیاسی و تحریک‌آمیز دانست و کارزار گسترده‌ای بر ضد توپراک آغاز شد. عبدالله گل و بولنت آرینچ خواستار آن شدند که امکان فرجام‌خواهی از تصمیمات شورای عالی ارتش به رسمیت شناخته شود. اوزکوک سخت برآشفت و آن دو را به تشویق نفوذ بنیادگرایان در ارتش متهم ساخت. رمضان توپراک در پی فشار نظامیان در ژانویۀ ۲۰۰۳ از مقام خود کناره گرفت.[۱۱۵]

در پاییز ۲۰۰۳، رویارویی تازه‌ای بین ارتش و حزب عدالت و توسعه درگرفت. حزب عدالت و توسعه تلاش می‌کرد شرایط ورود

دانش‌آموختگان دبیرستان‌های امام-خطیب به دانشگاه‌ها را تسهیل کند. در ۹ سپتامبر ۲۰۰۳، ژنرال یالمان، فرمانده نیروی زمینی و مخالف سرسخت اسلامیان، برای مذاکره و هماهنگ کردن مخالفان این قانون به دیدار رؤسای دانشگاه‌های ترکیه رفت. دست‌کم شش ماه بود که مطبوعات ترکیه به این شایعه دامن می‌زدند که برخی فرماندهان ارتش رهیافت اوزکوک را در مقابل حزب عدالت و توسعه نرم و آشتی‌جویانه می‌دانند. در ۱۴ اکتبر ۲۰۰۳، ژنرال ایلکر باش بوغ، معاون رئیس ستاد، در مصاحبه‌ای مطبوعاتی از طرح‌های پنهان اسلام‌گرایان سخن گفت. به گفتهٔ او از ۲۵۰۰۰ دانش‌آموختهٔ مدارس امام-خطیب هر سال فقط ۲۵۰۰ نفر در دانشکدهٔ الهیات ثبت‌نام می‌کنند و بقیه به دانشکده‌های حقوق و علوم سیاسی می‌روند. به گفتهٔ باش بوغ مدیریت امور دینی سالانه به ۵۵۰۰ کارمند احتیاج دارد و دانش‌آموختگان این مدارس بهتر است به‌جای تحصیل در دانشگاه به استخدام مدیریت امور دینی درآیند [۱۱۶]. در مجلس جدل‌های سختی بین مخالفان و موافقان این طرح درگرفت. در حاشیهٔ این بحث‌ها فهمی خسرو کوتلو، از چهره‌های شاخص حزب عدالت و توسعه در مجلس، در ۲۹ دسامبر ۲۰۰۳ اعلام کرد با دیدن تصویر تمام‌قد آتاتورک با لباس نظامی در مجلس احساس می‌کند که در سربازخانه زندانی است [۱۱۷]. روز بعد، ژنرال یالمان به ابتکار خود و بدون مذاکره با رئیس ستاد در بیانیه‌ای سخنان کوتلو را بشدت محکوم کرد. این اقدامْ اوزکوک را در مقابل عمل انجام‌شده قرار داد و او نیز به‌ناگزیر سخنان نمایندهٔ مجلس را محکوم کرد. برای مقابله با شایعهٔ اختلاف بین سران نیروهای مسلح، اوزکوک در مارس ۲۰۰۴ ژنرال یالمان را به ریاست هیئت نمایندگی ارتش به کنفرانسی برای بزرگداشت هشتادمین سالگرد لغو خلافت فرستاد. این کنفرانس را سازمانی غیردولتی به نام «انجمن اندیشهٔ آتاتورک» برگزار می‌کرد. حضور وسیع نظامیان در کنفرانس و سخنرانی‌های آنها در مورد آمادگی

ارتش برای دفاع از دستاوردهای مصطفی کمال و لائیسیته هشداری به حزب عدالت و توسعه بود.[۱۱۸]

حزب عدالت و توسعه پیروزی چشمگیر خود در انتخابات شهرداری (مارس ۲۰۰۴) را رأی اعتمادی به شیوهٔ کشورداری حزب دانست و در مه ۲۰۰۴ قانون تسهیل شرایط پذیرش دانش‌آموزان دبیرستان‌های امام ـ خطیب در دانشگاه‌ها را دوباره مطرح کرد. دو روز پس از آنکه وزیر آموزش و پرورش جزئیات طرح را برملا ساخت، ارتش در بیانیه‌ای اعلام کرد که از بنیادهای جمهوری دموکراتیک لائیک ترکیه دفاع خواهد کرد. رجب طیب اردوغان در پاسخ به تهدید ارتش گفت هیچ‌کس نمی‌تواند مانع تحقق خواست مردم شود: «مجلس بازتاب خواست مردم است و تصمیمات آن باید محترم شمرده شوند»[۱۱۹]. در ۱۲مه ۲۰۰۴، و پس از هجده ساعت بحث و جدل، مجلس بالاخره لایحهٔ مربوط به اصلاح نظام آموزشی را تصویب کرد و برای توشیح به دفتر احمد نجدت سه زر فرستاد. دو هفته بعد سه زر اعلام کرد که لایحهٔ مصوب مجلس را توشیح نخواهد کرد زیرا مغایر با اصول بنیادی جمهوری ترکیه است. مقاومت ستاد ارتش و رئیس‌جمهور در این زمینه کارساز بود و اردوغان در ژوئیهٔ ۲۰۰۴ با اعلام اینکه دولت آمادهٔ پرداختن هزینهٔ سیاسی چنین لایحه‌ای نیست آن را پس گرفت.[۱۲۰]

درواقع از فردای پیروزی حزب عدالت و توسعه شبح کودتا بر سر دولت سایه افکند. سه کودتای پیشین در سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱ و ۱۹۸۰ و کودتای پست‌مدرن سال ۱۹۹۷ بر ضد دولت‌های ائتلافی ناپایداری روی دادند که پایگاه اجتماعی و مشروعیت سیاسی خود را از دست داده بودند، حال آنکه دولت رجب طیب اردوغان در طی هشت سال حکومت خود نه‌فقط در بین دین‌دوستان محبوبیت خود را حفظ کرده است بلکه شماری از نیروهای غیردینی جامعه نیز ثبات و آرامش کشور، محدود شدن قدرت سیاسی ارتش و تلاش برای پیوستن به اتحادیهٔ

اروپا را از دستاوردهای مثبت حزب عدالت و توسعه می‌دانند و از آن حمایت می‌کنند. در چنین شرایطی ارتش برای انجام کودتا می‌بایست دولت را بی‌ثبات کند. در سال ۲۰۰۶ در شهر شمدینلی در شرق آناتولی شایعاتی دربارهٔ اقدامات مشکوک برخی از افسران ژاندارمری بر سر زبان‌ها افتاد اما مقامات بلندپایهٔ ارتش که از پشتیبانی احمد نجدت سه زر برخوردار بودند موفق شدند با تعویض دادستان مأمور تحقیق در این زمینه سروصدای ماجرا را بخوابانند. [۱۲۱]

در ژوئن ۲۰۰۷، پلیس در خانه‌ای در منطقهٔ عمرانیهٔ استانبول ۲۷ نارنجک و چند بسته حاوی مواد منفجره کشف کرد. در آغاز گمان می‌رفت که این مواد منفجره به گروه‌های کرد یا چپ افراطی تعلق دارند که در تدارک عملیات تروریستی بوده‌اند [۱۲۲]. اما اندک اندک با دستگیری چندین نفر و کشف چند انبار اسلحهٔ دیگر روشن شد که ماجرا بغرنج‌تر از آن است که در آغاز به نظر می‌آمد. درواقع این ماجرا قدم نخست در راه کشف شبکهٔ بزرگی به نام ارگنکون [۱۲۳] بود که در آن شماری از بلندپایه‌ترین نخبگان سیاسی و نظامی ترکیه از روزنامه‌نگار، استاد دانشگاه، قاضی دادگستری و کارمند عالی‌رتبهٔ دولت گرفته تا برخی فرماندهان ارتش و ژاندارمری و نهادهای امنیتی در ارتباط با گروه‌های تبهکار و مافیای ترک طرح گسترده‌ای برای بی‌ثبات کردن دولت رجب طیب اردوغان ریخته بودند. شیوهٔ عمل گروه یادآور عملیات گلادیو در ایتالیای دههٔ ۱۹۷۰ بود که در آن گروه راست افراطی در پیوند با محافل امنیتی و مافیایی پس از چند بمب‌گذاری و عملیات تروریستی اقدامات خود را به چپ‌گرایان افراطی نسبت دادند. در ترکیه نیز قرار بود که با بمب‌گذاری در برخی مساجد، موزه‌ها و آرامگاه آتاتورک تنش و درگیری میان نیروهای لائیک و دینی ایجاد شود و ارتش به بهانهٔ مقابله با ناامنی و هرج و مرج دست به کودتا بزند و دولت دموکرات‌های محافظه‌کار را سرنگون سازد. در این طرح حتی پیش‌بینی

شده بود که با سرنگون کردن یک هواپیمای شکاری ارتش ترکیه دولت یونان مسئول این حمله وانمود شود و بدین ترتیب هم در روابط دو کشور تنش ایجاد شود و هم تلاش دولت اردوغان برای پیوستن به اتحادیه اروپا ناکام بماند [۱۲۴]. بخشی از اسناد مربوط به طرح‌های توطئه‌گران را فرد یا افراد ناشناسی به روزنامهٔ طرف فرستادند و این روزنامه قسمت‌هایی از مذاکرات فرماندهان را منتشر ساخت و اعلام کرد که نوار صوتی گفتگوها را در اختیار دارد. ارتش در پاسخ ادعا کرد که سناریوهایی که در این جلسات طرح شده نوعی تمرین فکری و نظری برای مقابله با هر نوع خطری بوده و به هیچ‌وجه جنبهٔ عملی نداشته است. [۱۲۵]

ستون فقرات شبکهٔ ارگنکون بازماندگان تشکیلات (Stay-behind) بودند که در سال‌های جنگ سرد ناتو آن را تشکیل داده بود. اعضای این تشکیلات که از میان سرسخت‌ترین و ماجراجوترین مأموران سازمان‌های اطلاعاتی و شبکه‌های تبهکار کشورهای عضو ناتو برگزیده شده بودند وظیفه داشتند در صورت اشغال اروپای غربی توسط نیروهای شوروی هسته‌های مقاومت را سازمان دهند [۱۲۶]. از آنجا که از حملهٔ ارتش سرخ به اروپای غربی خبری نشد اعضای این تشکیلات به‌عنوان مأمور اجرا و پادوِ سازمان‌های اطلاعاتی عمل می‌کردند. در فاصلهٔ ژوئن ۲۰۰۷ تا نوامبر ۲۰۰۹، سیصد نفر در ارتباط با شبکهٔ ارگنکون دستگیر شدند. ۱۹۴ نفر از آنها به اتهام تشکیل گروه مسلحانه و توطئه به‌منظور براندازی دولت، قتل شخصیت‌هایی چون هراند دینک، روزنامه‌نگار ارمنی، و اوغور مومجو، روزنامه‌نگار لائیک؛ طرح ترور اورهان پاموک، برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات و شخص رجب طیب اردوغان؛ کشتار هواداران حزب کارگران کردستان و قتل‌عام علویان در سیواس به دادگاه فراخوانده شدند [۱۲۷]. در بین دستگیرشدگان نام شخصیت‌های برجستهٔ نظامی، اداری و حتی فرهنگی دیده می‌شد. مغز متفکر شبکه

ژنرال چیتین دوغان معرفی شد [۱۲۸]. ژنرال ولی کوچوک، افسر ژاندارمری، که در کشتارهای دهۀ ۱۹۹۰ در سرزمین‌های کرد نقش مهمی داشت و در پروندۀ تصادف سورسولوک نیز نام او آمده بود از دیگر شخصیت‌های برجستۀ نظامی شبکه بود. شماری از افسران دفتر ویژۀ اطلاعات ژاندارمری که در پیکار با حزب کارگران کردستان فعال بودند همکاری تنگاتنگی با شبکۀ ارگنکون داشتند. دو ژنرال بازنشسته به نام‌های خورشید تولون و شنر اویغور، رئیس انجمن اندیشۀ آتاتورک و سازمان‌دهندۀ تظاهرات بزرگ نیروهای طرفدار لائیسیته بر ضد دولت اردوغان در سال ۲۰۰۷، از دیگر چهره‌های برجسته‌ای بودند که در سال ۲۰۰۸ دستگیر شدند [۱۲۹]. در پی دستگیری این دو ژنرال بازنشسته ایلکر باش بوغ که به‌تازگی به ریاست ستاد رسیده بود شخصاً به دیدار عبدالله گل و رجب طیب اردوغان رفت. کارزار گسترده‌ای نیز برای کنار گذاشتن زکریا اوز، دادستان مأمور تحقیق دربارۀ شبکۀ ارگنکون، آغاز گشت. پس از مدتی یکی از ژنرال‌های بازنشسته آزاد شد و دادستان نیز در مقام خود باقی ماند. در ژانویۀ ۲۰۰۹ ژنرال له ونت ارسوز که از ترکیه گریخته و سپس مخفیانه به کشور بازگشته بود و یک سرهنگ دفتر اطلاعات ژاندارمری دستگیر شدند. سرهنگ بازنشسته خودکشی کرد و در مراسم خاکسپاری او ژنرال باش بوغ در حضور فرماندهان نیروهای مسلح روزنامه‌نگاران را به رواج اخبار نادرست و تهمت زدن به اشخاص بی‌گناه متهم ساخت [۱۳۰]. در میان دستگیرشدگان نام شماری از مأموران پلیس و سازمان‌های امنیتی دیده می‌شود. مثلاً ابراهیم شاهین، فرمانده پیشین نیروهای ویژۀ پلیس، یا سروان مصطفی کوک تاش، عضو نیروهای ویژه که در عملیات دستگیری عبدالله اوجالان، رهبر حزب کارگران کردستان، در ۱۹۹۹ شرکت داشت. از متهمان غیرنظامی باید از الحان سلجوق، روزنامه‌نگار جمهوریت؛ تونجای اوزکان، رئیس پیشین کانال تورک؛ بدرالدین دالان، شهردار پیشین استانبول که به ایالات

متحد گریخت، کمال عالم داراوغلو، رئیس پیشین دانشگاه استانبول؛ دوغو پرینچک، رهبر حزب کارگر ترکیه؛ فردا پاکسوت، همسر یکی از اعضای دادگاه قانون اساسی که پس از بازجویی آزاد شد؛ و کمال گوروز، رئیس پیشین شورای آموزش ترکیه یاد کرد [۱۳۱]. سران نیروهای مسلح پروندهٔ ارگنکون را تلاشی برای بی‌اعتبار کردن ارتش به عنوان پاسدار کمالیسم و لائیسیته دانستند. بزرگترین حزب مخالف دولت اردوغان یعنی حزب جمهوری‌خواه خلق و رهبر پیشین آن دنیز بایکال کارزار گسترده‌ای بر ضد «پرونده‌سازی فریبکارانه» برای بدنام کردن خدمتگزاران راستین کشور به راه انداختند. [۱۳۲]

در ۲۰ اکتبر ۲۰۰۸ دادگاهِ گروهی از متهمان پروندهٔ ارگنکون در زندان سیلی وری آغاز به کار کرد. مجادله‌های تند لفظی در دادگاه و اشکالات حقوقی پرونده‌ها که نشانگر شتاب‌زدگی دادستان در تدوین کیفرخواست بود روال کار دادگاه را کند کرد. مشکل اساسی پروندهٔ ارگنکون این است که در ترکیه فعالیت گروه‌های مسلح «نیمه‌رسمی» در پیوند با سازمان امنیت و «دولت ژرف» پیشینهٔ دیرینه‌ای دارد. حتی اگر آشکار شود که همهٔ متهمان با چنین شبکه‌هایی همراهی می‌کردند این بدان معنی نیست که همهٔ آنها با توطئه‌گران ارگنکون همدست بوده‌اند. برخی از انبارهای مخفی اسلحه پیش از تأسیس و روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه و برای مقابله با نیروهای کرد ایجاد شده‌اند. نگرانی مخالفان دولت اردوغان این است که حزب عدالت و توسعه با بهره‌گیری از این ماجرا بکوشد برای مخالفان سیاسی خود پرونده‌سازی و به شیوه‌ای شبه‌قانونی آنها را سرکوب کند. اغلب متهمان پروندهٔ ارگنکون مخالفان سیاست‌های اسلام‌گرایانهٔ حزب عدالت و توسعه هستند. کمال گوروز، رئیس پیشین شورای آموزش ترکیه، با ورود دختران باحجاب به دانشگاه بشدت مخالفت کرد. متهم دیگر پرونده یک وکیل دادگستری است که در سال ۲۰۰۲ از حزب عدالت و توسعه شکایت و تقاضای

انحلال آن را کرده است. از چهار ژنرال متهم در این ماجرا، سه نفرشان رسماً در «کودتای پست‌مدرن» سال ۱۹۹۷ بر ضد حزب رفاه نقش داشتند و یکی از آنها سازمان‌دهندهٔ تظاهرات بزرگ نیروهای لائیک در سال ۲۰۰۷ بر ضد حزب عدالت و توسعه است.[۱۳۳]

۷. سیاست خارجی دموکرات‌های محافظه‌کار

ایلتر تورکمن (-۱۹۲۷)، که در آغاز دههٔ ۱۹۸۰ وزیر امور خارجهٔ ترکیه بود، گفته است که سیاست خارجی این کشور هرگز مبتکر و کنشگر نبوده است بلکه برعکس همواره واکنش‌گر بوده یعنی فقط در برابر رویدادها واکنش نشان داده است[۱۳۴]. تا دههٔ ۱۹۸۰، آبشخور نظری سیاست خارجی ترکیه غرب‌گرایی کمالیستی و اصل «صلح در جهان، صلح در کشور» بود. هم و غمّ رهبران ترکیه گسستن پیوندهای کهن این کشور با خاورمیانه و جذب هرچه سریعتر آن در جهان غرب بود[۱۳۵]. از پایان جنگ جهانی دوم به این سو، ترکیه به عضویت اکثر سازمان‌های غربی درآمده است. ترکیه عضو بنیانگذار شورای اروپا (۱۹۴۹)، عضو پیمان آتلانتیک شمالی (۱۹۵۲)، عضو سازمان همکاری و توسعهٔ اقتصادی (۱۹۶۱) و از ۱۹۶۳ داوطلب عضویت در جامعهٔ اقتصادی اروپاست. فرایند بررسی تقاضای عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپا از سال ۲۰۰۵ به جریان افتاده اما هنوز به نتیجه‌ای نرسیده است. در دوران جنگ سرد، ترکیه در خط مقدم دفاع جهان غرب در برابر شوروی قرار داشت و از همین رو از پشتیبانی همه‌جانبهٔ اقتصادی و نظامی ایالات متحد امریکا برخوردار شد.

از میانهٔ دههٔ ۱۹۸۰ و همزمان با دوران زمامداری تورگوت اوزال، همداستانی نخبگان در مورد سیاست خارجی کشور از میان برخاست و گرایش جدیدی در سیاست خارجی ترکیه شکل گرفت که چنگیز جاندار، روزنامه‌نگار ترک، آن را «نوعثمانی‌گرایی» نامیده است[۱۳۶]. این گرایش

پیامد نگرانی شماری از روشنفکران محافظه کار بود که بر باد رفتن ارزش‌ها و سنت‌های ترکان را نتیجهٔ غرب‌گرایی کمالیست‌ها و فاجعه‌ای بزرگ می‌دانستند. آنها می‌گفتند که از دست رفتن هنجارهای فرهنگی سبب بیگانگی ترکان با یکدیگر شده است. نظریه‌پردازان «نوعثمانی‌گرایی» ناسیونالیسم کمالیستی را ایدئولوژی خشک‌اندیشانه‌ای می‌دانند که عمرش به سر آمده است. به رغم شباهت میان رهیافت‌های این جریان و سنتز ترک ـ اسلامی، نوعثمانی‌گرایان لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و کثرت‌گرایی فرهنگی را ارج می‌نهند [۱۳۷]. «نوعثمانی‌گرایی» پیش از آنکه یک مکتب فکری جاافتاده باشد نوعی جنبش است که در درون آن عقاید گوناگون مجال بروز می‌یابند. به رغم وجود این گرایش‌های متفاوت همهٔ نوعثمانی‌گرایان در بزرگداشت میراث عثمانی و نقش ترکیه در جهان اسلام همداستان‌اند. برای بزرگداشت میراث امپراتوری عثمانی تلاش‌های پردامنه‌ای را تاریخ‌نگاران «نوعثمانی‌گرا» در جهت اعادهٔ حیثیت از برخی شخصیت‌های نامدار تاریخ عثمانی انجام داده‌اند. چنگیز جاندار نقش انور پاشا را در جنگ جهانی اول می‌ستاید حال آنکه در گذشته تاریخ‌نگاران کمالیست نقش تاریخی او را یکسره منفی ارزیابی می‌کردند و احتیاط و دوراندیشی دیپلماسی کمالیستی را نقطهٔ مقابل ماجراجویی انور می‌دانستند [۱۳۸]. نوعثمانی‌گرایان عقیده دارند که ترکیه به برکت میراث دورهٔ عثمانی رهبر تاریخی و طبیعی جهان اسلام و ترک است و باید در حوزهٔ نفوذ پیشین امپراتوری عثمانی نقش مسلط را داشته باشد و دولت‌هایی را که در گذشته تابع امپراتوری بودند از سیادت فرهنگی غرب برهاند.

نوشته‌ها و دیدگاه‌های احمد داوداوغلو (ـ ۱۹۵۹)، استاد روابط بین‌الملل، مشاور دیپلماتیک رجب طیب اردوغان و وزیر امور خارجهٔ ترکیه از مه ۲۰۰۹ به این سو، شاخص‌ترین دستاورد نظری نوعثمانی‌گرایی است. البته داوداوغلو در مصاحبه‌ای با روزنامهٔ صباح

برچسب نوعثمانی‌گرایی را نادرست خواند و اعلام کرد که ترکیه به هیچ وجه قصد سیادت بر ملت‌های منطقه را ندارد [۱۳۹]. او با طرح دو مفهوم «ژرفای استراتژیک» [۱۴۰] و «مشکل‌زدایی در رابطه با همسایگان» بر آن است که ترکیه باید با توجه به امکانات طبیعی و انسانی خود سیاست خارجی فعالی در پیش گیرد، اتحادها و ائتلاف‌های خود را گسترش بخشد و بدین ترتیب از میزان وابستگی کشور به غرب بکاهد. سیاست خارجی مورد نظر داود اوغلو به معنی کنار نهادن دیپلماسی کمالیستی است و از همین رو در نوشته‌های او هیچ اشاره‌ای به آتاتورک نمی‌شود.

کتاب ژرفای استراتژیک که در سال ۲۰۰۱ به زبان ترکی انتشار یافت نوشته‌ای دانشگاهی بود و در آغاز چندان جلب توجه نکرد. اما با پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات ۳ نوامبر ۲۰۰۲ اوضاع دگرگون شد. رهبری حزب عدالت و توسعه تجربهٔ اندکی در زمینهٔ مسائل بین‌المللی و سیاست خارجی داشت و نیازمند مشاورانی کارآزموده بود. داود اوغلو، استاد روابط بین‌الملل در دانشگاه خصوصی بی‌کنت در استانبول، مسلمانی مؤمن بود که به اردوغان نیز دلبستگی داشت. داود اوغلو در مقام مشاور اردوغان به طراح سیاست خارجی جدید ترکیه تبدیل شد. [۱۴۱]

رهیافت داود اوغلو به سیاست خارجی بر بینشی تمدن‌باور استوار است. به گمان او، ترکیه به سه حوزهٔ تمدنی متمایز تعلق دارد: جهان اسلام در جنوب، اورآسیا در شرق و اروپا در غرب. این تقسیم اولویت سیاست خارجی ترکیه را تعیین می‌کند. به سخن دیگر جهان اسلام، جهان ترک و بالاخره غرب. به گمان داود اوغلو سمت و سوی غرب‌گرایانهٔ سیاست خارجی ترکیه هر چند نادرست نبوده است و تلاش برای عضویت در اتحادیهٔ اروپا نیز ابتکاری پسندیده است اما ترکیه نباید گزینه‌های دیگر را کنار بگذارد، زیرا از سارایوو تا بغداد و از

استانبول تا گرزنی، پایتخت چچنی، اسلام و خاطرهٔ امپراتوری عثمانی همچون شبحی در گشت و گذار است. به نظر او سرچشمهٔ قدرت دولت‌ها تاریخ و موقعیت جغرافیایی آنهاست. در نتیجه ترکیه نباید در چارچوب تنگ و بستهٔ مفهوم دولت ـ ملت باقی بماند، بلکه باید با بازگشت به حوزهٔ تمدن اسلامی با محیط فرهنگی و تاریخی خود آشتی کند. ترکیه فقط به این شرط می‌تواند در جهان پرتلاطم ناشی از فرایند جهانی شدن با ملت‌های کامیاب همراه و همسو شود[۱۴۲]. این رهیافت با اصل کمالیستی «صلح در جهان، صلح در کشور» در تضاد است زیرا به گمان داوداوغلو حفظ وضع موجود نتیجه‌ای جز انزوای ترکیه و گرفتار آمدن آن در پهنهٔ رقابت قدرت‌های دریایی و زمینی ندارد. حال آنکه ترکیه با در پیش گرفتن سیاستی فعال و چندجانبه می‌تواند به قدرتی مرکزی و نه پلی میان شمال و جنوب تبدیل شود[۱۴۳]. داود اوغلو در کتاب ژرفای استراتژیک از نظریه‌های اندیشه‌گران نومحافظه‌کار امریکایی چون فرانسیس فوکویاما و ساموئل هنتینگتون بشدت انتقاد می‌کند و ترکیه را به عدم پیروی از امریکا در مقابله با جهان اسلام فرا می‌خواند[۱۴۴]. داود اوغلو با حملهٔ امریکا به عراق مخالف بود و با ابتکارات گوناگون خود، از دعوت رهبری حماس به آنکارا (۲۰۰۶) تا محکوم کردن حملهٔ اسرائیل به غزه و أعزام کشتی کمک‌های غذایی و دارویی برای درهم شکستن محاصرهٔ مردم غزه (۲۰۱۰)، تنش‌های شدیدی در روابط ترکیه با اسرائیل پدید آورده است. در برخی تلگرام‌های دیپلماتیک امریکا که ویکی لیکس برملا کرده داود اوغلو «دیوانه‌ای خطرناک» خوانده شده است. در نوشته‌های تحلیلی محافل نومحافظه‌کار امریکایی نیز رهبران حزب عدالت و توسعه اغلب نوع جدیدی از طالبان با کت و شلوار و کراوات توصیف شده‌اند.[۱۴۵]

رهیافت رهبران حزب عدالت و توسعه به ایالات متحد امریکا و اسرائیل در آغاز سخت محتاطانه بود. رجب طیب اردوغان می‌کوشید

تصویر منفی را که مقامات امریکایی و اسرائیلی از اسلام‌گرایان ترکیه داشتند از خاطره‌ها بزداید. این تصویر ناشی از روحیات و واژگان یهودی‌ستیزانه [۱۴۶] و مسیحی‌ستیزانه نجم‌الدین اربکان بود. ده ماه پیش از پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات، اردوغان به‌واسطهٔ یکی از مشاورانش به نام جنید زاپسو با مقامات امریکایی تماس گرفت و در ژانویهٔ ۲۰۰۲ به همراه او به ایالات متحد رفت. سازمان‌دهندهٔ سفر در امریکا گرنویل بایفورد، دوست زاپسو، بود که همسرش خواهرزن شیمون پرز است [۱۴۷]. اردوغان برای نشان دادن سیمای معتدل حزب نوپای عدالت و توسعه به ملاقات سران بنیاد لمان برادرز، امریکن اینترپرایز اینستیتو، راند کورپوریشن و مرکز بررسی‌های بین‌المللی و استراتژیک رفت. بیشتر این مراکز وابسته به نومحافظه‌کاران هستند. او همچنین با نهادهایی چون «لیگ ضد افترا» و «کنگرهٔ یهودیان امریکا» تماس گرفت [۱۴۸]. در ۲۷ ژانویهٔ ۲۰۰۲، اردوغان و زاپسو به دیدار ریچارد پرل، شخصیت پرنفوذ در وزارت دفاع امریکا، رفتند. پرل از دههٔ ۱۹۸۰ به بعد با تأسیس شورای دفاع ترکیه ـ امریکا و شرکت اینترنشنال ادوایزر که در زمینهٔ فروش اسلحه به ترکیه فعالیت داشت پیوندهای تنگاتنگی با ترکیه برقرار ساخته است. [۱۴۹]

در این ملاقات ریچارد پرل احتمال حملهٔ امریکا به عراق را مطرح کرد و نظر اردوغان را در این مورد جویا شد. اردوغان پاسخ داد: «صدام حسین آدمی بیرحم است و ما نیز کوچکترین علاقه‌ای به او نداریم» [۱۵۰]. در ماه‌های پیش از انتخابات، تماس اردوغان با مقامات امریکایی به‌واسطهٔ زاپسو و بایفورد برقرار بود. در دسامبر ۲۰۰۲، و بلافاصله پس از پیروزی حزب عدالت و توسعه، اردوغان بار دیگر به ایالات متحد سفر کرد و وعدهٔ همکاری با امریکا را در صورت حملهٔ این کشور به عراق تکرار کرد. به رغم همهٔ این وعده و وعیدها، مجلس ترکیه در مارس ۲۰۰۳ با عبور نیروهای امریکایی از خاک ترکیه برای حمله به

عراق موافقت نکرد. این تصمیم خشم نومحافظه‌کاران امریکایی را بشدت برانگیخت و برخی از آنها رهبران حزب عدالت و توسعه را به دورویی متهم کردند. البته همهٔ نومحافظه‌کاران چنین رهیافتی ندارند و برخی از آنان حزب عدالت و توسعه را خویشاوند معنوی خود می‌دانند. [۱۵۱]

نکته‌ای را که نباید از یاد برد این است که واگرایی میان سیاست خارجی ترکیه و امریکا از دههٔ ۱۹۹۰ و حتی پیش از شکل‌گیری حزب عدالت و توسعه آغاز شد. اختلاف رأی ایالات متحد و ترکیه در سازمان ملل نمونهٔ گویایی از فرایند جدا شدن رهیافت‌های دو کشور در زمینهٔ مسائل جهانی است. در ۱۹۹۵، در ۷۰/۶ درصد موارد رأی نمایندهٔ امریکا و ترکیه در سازمان ملل یکسان بود، درحالی‌که در سال ۲۰۰۲ این رقم به ۴۲/۹ درصد رسید [۱۵۲]. مذاکرات میان مقامات امریکایی و ترکیه پیش از به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه آغاز شده بود. در ژانویهٔ ۲۰۰۲، در جریان سفر بولنت اجویت به واشنگتن، دیک چنی، معاون رئیس‌جمهور، کوشید موضع امریکا را در مورد عراق برای او توجیه کند، اما اجویت بر ضرورت حفظ تمامیت ارضی عراق تأکید ورزید. به رغم امتیازاتی که اجویت و اردوغان در مذاکره با امریکا به دست آورده بودند درنهایت مخالفت مجلس ترکیه با استفاده از خاک این کشور برای حمله به عراق بحران جدی در روابط دو کشور پدید آورد. مصاحبهٔ پل ولفوویتس، معاون وزیر دفاع امریکا، با سی. ان. ان ترک در ۶ مه ۲۰۰۳ بر وخامت اوضاع افزود. ولفوویتس در این مصاحبه از ترکان خواست «اشتباه خود را بپذیرند» و اعلام کرد نظامیان ترک نتوانسته‌اند نقش رهبران قوی را ایفا کنند [۱۵۳]. رهبران حزب عدالت و توسعه این سخنان ولفوویتس را مداخلهٔ آشکار در امور داخلی ترکیه و نوعی فراخوان به کودتا تلقی کردند. از سال ۲۰۰۳ به بعد رجب طیب اردوغان و عبدالله گل بارها و بارها از سیاست‌های امریکا بویژه دربارهٔ

مسائل خاورمیانه و حمایت بی‌قید و شرط این کشور از اسرائیل انتقاد کرده‌اند [۱۵۴]. جمهوری ترکیه در این سال‌ها کوشیده است از متحد گوش‌به‌فرمان ایالات متحد به قدرتی مقتدر و مستقل تبدیل شود.

با روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه در روابط ترکیه و اسرائیل نیز دگرگونی‌های چشمگیری پدید آمد. جمهوری ترکیه و دولت شاهنشاهی ایران نخستین کشورهای خاورمیانه بودند که در ۱۹۴۹ موجودیت اسرائیل را به صورت دوفاکتو به رسمیت شناختند [۱۵۵]. ترکیه در ۱۹۵۰ اسرائیل را به طور رسمی و کامل (دو ژور) به رسمیت شناخت و دو کشور به گشایش دفاتر دیپلماتیک در پایتخت‌های یکدیگر دست زدند. داوید بن گوریون، از بنیانگذاران دولت اسرائیل و نخست‌وزیر این کشور در آغاز دههٔ ۱۹۵۰، بر آن بود که امنیت اسرائیل در گرو دو نوع اتحاد است. نوع اول اتحاد با قدرتی بزرگ به عنوان حامی اسرائیل است. این نقش را از هنگام تشکیل دولت اسرائیل تا اوایل دههٔ ۱۹۶۰ دولت فرانسه بر عهده داشت. حتی صنایع هسته‌ای اسرائیل با کمک دولت فرانسه ایجاد شد. از جنگ شش روزه (۱۹۶۷) به بعد ایالات متحد امریکا جای فرانسه را به عنوان قدرت بزرگ حامی اسرائیل گرفت. اتحاد دوم به گمان بن گوریون اتحاد با ترکیه و ایران در شمال و کشورهایی چون اتیوپی، اوگاندا و کنیا در جنوب برای محاصرهٔ اعراب بود [۱۵۶]. در ۱۹۵۸ بن گوریون و عدنان مندرس پیمان همکاری ترکیه و اسرائیل را برای «مبارزه با گرایش‌های افراطی در خاورمیانه و جلوگیری از نفوذ شوروی» امضا کردند. الدعوه، نشریهٔ اخوان المسلمین مصری، ترکیه را «اسرائیل دوم» نامید و خواستار نابودی این کشور شد. در میانهٔ دههٔ ۱۹۶۰ روابط ترکیه و اسرائیل رو به سردی رفت. در جنگ ۱۹۶۷ ترکیه موضعی معتدل در پیش گرفت یعنی، از یک سو، به قطعنامهٔ ۲۴۲ سازمان ملل متحد مبنی بر تقاضای خروج نیروهای اسرائیل از کرانهٔ غربی، غزه، صحرای سینا و بلندی‌های جولان رأی مثبت داد و، از سوی دیگر،

به رغم تقاضای اعراب حاضر به قطع روابط دیپلماتیک خود با اسرائیل نشد و از تعیین اسرائیل به عنوان تجاوزگر در جنگ شش‌روزه سر باز زد. گرم شدن دوبارهٔ روابط ترکیه و اسرائیل که پس از کودتای ۱۹۸۰ آغاز شد در دههٔ ۱۹۹۰ به اوج خود رسید.

در ۱۹۹۶ دو کشور موافقت‌نامهٔ مبادلهٔ آزاد و معاهدهٔ مربوط به همکاری‌های نظامی را امضا کردند. معاهده‌های نظامی منحصر به همکاری در زمینهٔ صنایع دفاعی بود و دو کشور هرگز اتحاد نظامی به مفهوم سنتی آن یعنی تعهد به دفاع متقابل از یکدیگر در برابر خطر خارجی نداشتند. وجود دشمن مشترکی به نام سوریه و تمایل محافل صنعتی و تجاری دو کشور به همکاری‌های اقتصادی با یکدیگر از عوامل تعیین‌کننده برای امضای این معاهده بود. ایزاک مردخای، وزیر دفاع وقت اسرائیل، گفته بود: «وقتی ما دست به دست هم بدهیم مشت نیرومندی پدید می‌آید» [۱۵۷]. در ۱۹۹۷ روابط دیپلماتیک دو کشور از سطح کاردار به مبادلهٔ سفیر ارتقا یافت.

باید یادآوری کرد که ارتش ترکیه امضای معاهدهٔ همکاری نظامی با اسرائیل را به دولت نجم‌الدین اربکان تحمیل کرد و این اتحاد خشم افکار عمومی ترکیه را برانگیخت و بر شدت احساسات ضداسرائیلی و حتی یهودی‌ستیزی افزود [۱۵۸]. پس از نخستین انتفاضه، مجلس ملی ترکیه نقض حقوق بشر و اقدامات خشونت‌بار اسرائیل بر ضد فلسطینیان ساکن سرزمین‌های اشغالی را بشدت محکوم کرد. همبستگی مردم ترکیه با فلسطینیان در جریان دومین انتفاضه افزایش یافت. تظاهرات گسترده‌ای در بیشتر شهرهای ترکیه در اعتراض به ورود نیروهای اسرائیلی به کرانهٔ غربی و نوار غزه برگزار شد و روشنفکران ترکیه از مردم دعوت کردند تا در همبستگی با مردم فلسطین هر شب ساعت ۹ چراغ‌های منازل خود را به مدت یک دقیقه خاموش کنند [۱۵۹]. در سال ۲۰۰۱ هنگام سفر آریل شارون به آنکارا مردم خشمگین با شعار «قصاب

به خانه‌ات برگرد» از او استقبال کردند[۱۶۰]. در آوریل ۲۰۰۲ بولنت اجویت، نخست‌وزیر وقت ترکیه، در یک سخنرانی حزبی اسرائیل را متهم کرد که در تدارک «نژادکشی» فلسطینیان است[۱۶۱]. با آنکه در دهۀ ۱۹۹۰ سازمان‌های یهودی-امریکایی نقش گروه نفوذ هوادار ترکان را در برابر گروه‌های نفوذ ارمنی و یونانی ایفا می‌کردند و یگانه ملاقات اردوغان با نمایندگان یک سازمان غیردولتی در نخستین سفرش به ایالات متحد دیدار با نمایندگان یهودیان امریکا بود، از نوامبر ۲۰۰۲ به این سو روابط ترکیه و اسرائیل لحظه به‌لحظه رو به وخامت رفته است. بولنت آرینچ، از بنیانگذاران حزب عدالت و توسعه و رئیس مجلس ترکیه، از ایالات متحد دعوت کرده است تا از نفوذ خود بر اسرائیل سود جوید و مانع از کشتار فلسطینیان شود. رجب طیب اردوغان نیز هیچ فرصتی را برای انتقاد از سیاست‌های اسرائیل از دست نمی‌دهد. او قتل شیخ احمد یاسین، از رهبران حماس، به دست اسرائیل را عملی تروریستی خواند، اقدامات نظامی اسرائیل در غزه را که به قتل غیرنظامیان منجر شد محکوم کرد و اسرائیل را دولتی تروریست خواند.[۱۶۲]

از سال ۲۰۰۰ به این سو ترکیه با تلاشی پیگیر می‌کوشد روابط پرتنش کشور با همسایگان خود، یعنی قبرس، یونان، ارمنستان، سوریه و عراق را به رابطه‌ای مسالمت‌آمیز تبدیل کند. ترکیه می‌کوشد با در پیش گرفتن سیاستی معتدل نقش میانجی را در پهنۀ سیاست خاورمیانه ایفا کند. عبدالله گل در دورانی که وزارت امور خارجۀ ترکیه را به عهده داشت در پاره‌ای مسائل منطقه‌ای (پاکستان، مصر، فلسطین) نقش میانجی را بازی کرد. شیمون پرز و محمود عباس برای مذاکره به آنکارا دعوت شدند و در مجلس ملی ترکیه حضور یافتند[۱۶۳]. ترکیه همچنین واسطۀ مذاکرات اسرائیل و سوریه بر سر بلندی‌های جولان بود. به برکت این تنش‌زدایی و ابتکارات دیپلماتیک گوناگون ترکیه می‌کوشد به جای قدرتی محلی و

منطقه‌ای به قدرتی جهانی تبدیل شود. در اوت ۲۰۰۸ نخستین کنفرانس سران ترکیه و آفریقا با شرکت ۵۳ هیئت نمایندگی از کشورهای آفریقایی برگزار شد. هدف این کنفرانس تحکیم پیوندهای سیاسی و بویژه اقتصادی ترکیه با این کشورها بود [۱۶۴]. ترکیه با بهره‌گیری از نقش خود در جهان اسلام و موقعیت کشور همچون پایانهٔ خطوط لولهٔ نفت همسایگانش جایگاه خود را در جهان قوت بخشیده است.

سیاست خارجی جمهوری ترکیه از دیرباز عرصهٔ رویارویی سه رهیافت غرب‌گرا، اسلام‌گرا و ترک‌گرا بوده است. حتی امروزه نیز که دموکرات‌های محافظه‌کار ادعا می‌کنند که میان این سه رهیافت تعادل و توازنی ایجاد کرده‌اند در مسائل عمدهٔ سیاست خارجی ترکیه چون پذیرش این کشور در اتحادیهٔ اروپا، مسئلهٔ قبرس و شناسایی نسل‌کشی ارمنیان تقابل این سه رهیافت همچنان به شکل‌های گوناگون رخ می‌نماید.

پایان سخن

پیوند ویژهٔ دین و دولت در امپراتوری عثمانی و همنشینی و همدستی «فقها» و «امرا» هرچند در آغاز شوکت و ثروت برای ارباب دین به ارمغان آورد، درنهایت هم به بیگانگی نهاد علمیه با مردم منجر شد و هم سرنوشت علما را به سرنوشت دولت بازبست. وابستگی مردان دین به دولت خودسامانی و ابتکار عمل را از آنان سلب کرد، درحالی‌که نفوذ و اعتبار طریقت‌ها که خود را برکنار از دولت نگاه داشته بودند فزونی گرفت. در سدهٔ نوزدهم میلادی، اکثر علمای عثمانی از درک سیر و سرشت دگرگونی‌های کشور خود و باخترزمین غافل ماندند. آنان از دنیای روزگار خود که نه قادر به درک مسائل آن بودند و نه در کتاب‌هایشان راه‌حلی برای دشواری‌های آن می‌یافتند به‌کلی بریدند و در چهاردیواری مدرسه‌ها و محاکم شرع پناه گرفتند. تنها شمار اندکی از آنان به ضرورت دگرگونی پی بردند و کوشیدند میان سنت و تجدد پل بزنند. اما چنین شخصیت‌هایی انگشت‌شمار بودند و ثمرهٔ کارشان نیز محدود بود.

استقرار جمهوری ترکیه، از یک سو، به معنای گسست کامل از دین‌سالاری روزگار عثمانی بود زیرا حاکمیت ملی، دست‌کم در نظر، جایگزین حاکمیت الهی شد اما، از سوی دیگر، جمهوری ترکیه سنت عثمانی بهره‌گیری از دین در خدمت دولت را تداوم بخشید. مصطفی کمال بنیادهای دولتی دینی را برکند اما درعوض کوشید دینی دولتی

پی ریزد. مصطفی کمال می‌خواست با درهم شکستن قیدوبندهایی که فرد را به واحدهای اجتماعی کوچک مبتنی بر روابط متقابل و شخصی بازمی‌بست راه را بر تکوین جامعهٔ مدرن، یعنی جامعهٔ گستردهٔ مبتنی بر روابط غیرشخصی، بگشاید و به‌جای وفاداری‌ها و دلبستگی‌های محلی، ناحیه‌ای، دینی و فرقه‌ای وفاداری و دلبستگی به ملت و جمهوری ترکیه را بنشاند. او لائیسیته را افزار دگرگون‌سازی جامعهٔ کهن و راهگشای گذار به جامعهٔ مدرن می‌دانست. اما برداشت او از لائیسیته یک‌سویه و فروکاهنده بود. مصطفی کمال بیشتر در پی دست‌آموز کردن اهل دین و جلوگیری از مداخلهٔ شریعتمداران در کار دولت بود و به روی دیگر تجربهٔ لائیسیته در باختر که همان آزادی عقیده و وجدان و مداخله نکردن دولت در امر دین است یکسره بی‌توجه ماند و میان دموکراسی و لائیسیته چنان شکافی پدید آورد که مطالبهٔ آزادی دین به بخشی از خواست‌های دموکراتیک مردم ترکیه تبدیل گشت.

از شگفتی‌های تاریخ اینکه بازگشت دین به پهنهٔ جامعه سبب آشتی گروه‌های پرشمار مردم با نهادهای غیردینی شد و به جا افتادن این نهادها یاری رساند. سال‌هاست که سیاست‌های مصطفی کمال آماج انتقاد اهل شریعت و طریقت و نیز بسیاری از روشنفکران لیبرال و دموکرات ترکیه است ولی نهادهای پاگرفته در روزگار او در زندگی اجتماعی و سیاسی این کشور پذیرفته شده‌اند. پایداری ساختار سیاسی غیردینی در ترکیه پیامد کنش و واکنش عوامل گوناگونی است. پیش از همه باید گفت که قشرهایی از مردم ترکیه بویژه روشنفکران، فن‌سالاران و دیوان‌سالاران بقای نهادهای مدرن و ساختار غیردینی حکومت را به سود خود می‌دانند و از همین رو این نهادها را گرامی می‌دارند و از آنها دفاع می‌کنند. در ترکیه به سبب کثرت‌گرایی سیاسی دین یگانه مفرّ بروز ناخشنودی‌های اجتماعی و سیاسی نیست. افزون بر این، اسلام ترک در گوهر خود صوفیانه و اخلاق‌گراست و سیاسی

شدن آن پیامد بازخوانی آموزش‌های دینی در پرتو ایدئولوژی‌های امروزی است. تنوع گرایش‌های دینی در ترکیه اگر از دیدگاهی مایهٔ توانمندی جنبش اسلامی است زیرا سبب می‌شود که گروه‌های اجتماعی گوناگون با حساسیت‌ها و دلبستگی‌های مختلف آرمان‌ها و آمال خود را در جنبش اسلامی باز شناسند، از سوی دیگر موجب پراکندگی و رقابت میان محافل اسلامی ترک و سدّ راه عمل یکپارچه و هماهنگ آنها می‌شود. و بالاخره نقش ارتش را در زندگی سیاسی ترکیه نباید از نظر دور داشت.

روشن است که پایداری این نهادها تا به امروز ضامن دوام ابدی آنها نیست. بویژه آنکه در روزگار ما بنیادهای مشروعیت کمالیسم فرسوده شده‌اند و راه‌حل‌های گذشته کارایی خود را از دست داده‌اند. ساختار سیاسی غیردینی جمهوری ترکیه با چالش‌های سهمگین روبه‌روست و بیش از گذشته آسیب‌پذیر و شکننده است.

پی‌نوشت‌ها

پیشگفتار

[1] P. Dumont, «L'Islam en Turquie. facteur de renouveau? », *Les Temps modernes*, 456-457 (1984), p. 353.

[2] D. Shankland, Islam and Society in Turkey, Huntingdon (Cambridgeshire): The Eothen Press, 1999, pp. 27-28.
F. Biliçi, «Islam, modernité et éducation religieuse en Turquie», *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris: L'Harmattan, 1991, p 49.

[3] D. Shankland, op.cit, pp. 58-59.

[4] A. M. Pekoz, *Le développement de l'Islam politique en Turquie (les raisons économiques, politiques et sociales)*, Paris: L'Harmattan, 2010, p. 230.

[5] Ibid, p. 232.

[6] Ibid, p. 232.

[7] Ibid, p. 233.

[8] Ibid, p. 166.

[9] Ibid, p. 237.

[۱۰] از جمله تحلیل‌های ژرف در این زمینه بحث مارسل گشه، پژوهشگر فرانسوی، در زمینهٔ نقش و سهم مسیحیت در پیدایش جامعهٔ مدرن و دموکراتیک است. تحلیل گشه از مقولهٔ رهیافت‌های ذات‌باور، اروپامحور و مسیحیت‌ستا نیست که اروپای مسیحی را مهد تمدن و فرهنگ می‌دانند و ریشهٔ درماندگی دیگر مردمان را در باورهای دینی آنان می‌جویند. اما به گمان گشه در مسیحیت توانایی‌های بالقوه‌ای وجود داشته که در شرایط تاریخی خاص اروپای غربی در سده‌های میانه و در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی امکان شکوفایی یافته و زمینه‌ساز پیدایش جامعهٔ مدرن شده است. به باور او فهم مدرنیتهٔ اروپایی در گرو درک رابطه و کنش متقابل میان مسیحیت و شرایط تاریخی جامعه‌های اروپایی است. نک:

M. Gauchet, *Le désenchantement du monde (Une histoire politique de la religion)*, Paris: Gallimard, 1985.

و نیز بنگرید به: نادر انتخابی، «مارسل گشه: افول خدایان و ظهور انسان مدرن»، نگاه نو، شمارهٔ ۶۶، مرداد ۱۳۸۴، صص ۴۵ـ۳۶.
چارلز تیلور، فیلسوف بلندآوازهٔ کانادایی، نیز سکولاریسم را پدیده‌ای ویژهٔ مسیحیت کاتولیک می‌داند و از گوناگونی شکل‌های جدایی دین و دنیا سخن می‌گوید.

Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridg (Mass.), The Harvard University Press, 2007.

[11] G. Ellison, *Turkey Today*, London: Hutchinson, 1928, p. 24.
Th. Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris: Flammarion, 2004, p. 136.

[12] B. Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, Paris: Gallimard, 1988, pp. 179-180.

[13] M. Barbier, *La laïcité*, Paris: L'Harmattan, 1995, pp. 6-7.
Petit Robert. *Dictionnaire de la langue française*, Paris: 1990, p. 1066.
J. Baubérot, «Genèse du concept de laïcité en Occident», *Islam et laïcité (approches globales et régionales)*, Paris: L'Harmattan, 1996, pp. 13-25.

[14] O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Paris: Droz, 1992.

و نیز برای آشنایی با رهیافت نواندیشان دینی ایرانی در این زمینه نک: عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.

[15] M. Barbier, op.cit, pp. 171-199.
F. Champion, «Entre Laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise - Etat dans l'Europe communautaire», *Le Débat (histoire politique, société)*, Paris: Gallimard, 77 (1993), pp. 46-72.

فصل اول

[۱] مکتب حنفی را ابوحنیفه نعمان بن ثابت (حدود ۶۹۹ تا ۷۶۷) بنیان گذاشت. ابوحنیفه در کوفه می‌زیست و در زندان منصور، خلیفهٔ عباسی، در بغداد درگذشت. عقاید کلامی و فقهی ابوحنیفه همواره بحث و جدل‌های بسیار برانگیخته است. در کلام او را از مرجئه دانسته‌اند. بحث مرجئه با مخالفان و از جمله خوارج بر سر گناه و ایمان بود. به گفتهٔ آنان، ایمان به دین اسلام هر گناهی حتی گناه کبیره را پاک می‌کند، حال آنکه خوارج گناهکار را خارج از دین می‌شمردند. ابوحنیفه در فقه پیرو کاربرد رأی (استدلال شخصی) و قیاس (استدلال از روی تشابه) بود و از همین رو اصحاب حدیث با او به مخالفت برخاستند. ابوحنیفه استحسان (کاربرد قیاس برای انتخاب گزینهٔ سودمندتر به حال جامعهٔ اسلامی)، حیل و رعایت عرف و عادت را جایز می‌دانست و از همین رو پیروان فقه حنفی بهتر می‌توانستند آداب و سنت‌های پیشین خود را با باورهای اسلامی همساز کنند. در امپراتوری عثمانی، قضات می‌توانستند پیرو مکاتب فقهی دیگر (شافعی، مالکی و حنبلی) باشند ولی برای صدور حکم می‌بایست اصول فقه حنفی را رعایت کنند. برای آگاهی از فرایند شکل‌گیری مکاتب چهارگانهٔ فقه اهل سنت نک:

M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam (Conscience and History in a World Civilization)*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974, vol 1, pp. 318-326.
U.F. Abd-allah, «Abu Hanife», *Iranica.com*.

یوزف شاخت، «ابوحنیفه نعمان»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷، جزوهٔ ۸، صص ۱۰۲۹ـ۱۰۲۷.

[۲] مکتب کلام ماتریدی در سمرقند شکل گرفت. بنیانگذار آن ابومنصور الماتریدی (درگذشت ۹۴۴) معروف به سمرقندی بود. ماتریدی در فقه پیرو ابوحنیفه بود و در بحث‌های کلامی با گرایش به عقل از کلام اشعری فاصله گرفت. ماتریدی همچون معتزله شناخت عقلانی ذات باری‌تعالی را ممکن دانست. در بحث جبر و اختیار نیز ماتریدی با دیدگاه اشعری مخالف بود. به باور او گناهان آدمی ناشی از ارادهٔ خداوند است (زیرا بدون ارادهٔ او هیچ چیز ممکن نیست) اما به میل ذات باری‌تعالی نیست و پیامد گزینش شخصی آدمیان است. مهمترین رسالهٔ کلامی مکتب ماتریدی عقاید نسفیه اثر النسفی (درگذشت ۱۱۴۲) از فقهای ماوراءالنهر بود. عثمانیان عقاید نسفیه را از طریق تفسیری می‌شناختند که سعدالدین تفتازانی (۱۳۹۰ـ۱۳۲۲) بر آن نوشته بود. در سدهٔ پانزدهم، سلطان محمد دوم (فاتح) آموزش کلام را در مدارس استانبول اجباری ساخت و در بحث میان فلسفه و کلام از دو متکلم برجستهٔ آن روزگار، خواجه‌زاده و علاءالدین طوسی، راهنمایی خواست. این دو فقیه و متکلم نیز با الهام از غزالی هریک رساله‌ای در ردّ عقاید ابن سینا و فلسفه به‌طورکلی نوشتند.

Th. Zarcone, op.cit, p. 48.
J. Sourdel, D. Sourdel, «al-Maturidi», *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris: PUF, 2004, p. 552.

[۳] در زبان تونگوز، که مردم سیبری به آن سخن می‌گویند، شمن به زن یا مردی گفته می‌شود که رابطهٔ ویژه‌ای با ارواح دارد و به برکت آن می‌تواند از روح ـ جانور شفاعت طلبد، برای بیماری درمان برای خاک حاصلخیزی و باران بخواهد، چشم بد را دور و آینده را پیش‌بینی کند. شمن در طی مراسم خاصی با ضرباهنگ طبل‌ها، رقص و آواز ازخودبی‌خود می‌شود و در جریان این بی‌خویشتنی به جهان ارواح «پر» می‌کشد و با آنها ارتباط برقرار می‌کند. از دید مردم‌شناسان، شمن‌باوری شیوهٔ تفکر جوامع شکارگر است. در این شیوهٔ تفکر، جانوران و گیاهان روح دارند و این ارواح نیروهای حیاتی طبیعت‌اند. این شیوهٔ تفکر در سرزمین‌های گوناگون از سیبری گرفته تا گروئنلاند، بخشی از آسیا (نپال و تبت) و

نیز در میان سرخپوستان امریکا رایج بوده است. در بین ترکان کوچروی آسیای میانه که اسلام آورده بودند آیین شمنی به صورت فنون شفابخش برای بیرون راندن ارواح ناپاک از پیکر بیمار باقی ماند. در گذر زمان شمن در آسیای صغیر دورهٔ سلجوقی نقش شفابخش خود و سپس نقش پیشگو را از دست داد و شمن‌باوری به صورت مجموعه باورهایی در ستایش گوزن درآمد. در جنوب ترکیه در میان مردمان ساکن کوهستان توروس پرستش گوزن و جانوران هم‌خانوادهٔ آن همچنان رواج دارد. یکی دیگر از نمونه‌های این شمن‌باوریِ تغییرشکل‌یافته افسانه‌هایی است که دربارهٔ احمد یسوی از باباهای پرآوازهٔ تصوف ترک نقل می‌شود. به موجب یکی از این افسانه‌ها احمد یسوی به شکل درنـا درآمـده و سـفر می‌کرده است. علویان ترکیه روز یکشنبه در محلهٔ مردیوان‌کوی در حومهٔ آسیایی استانبول مراسم رقص درنا اجرا می‌کنند.

J-F. Dortier (sous la dir.), «Chamanisme», *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre: Sciences humaines éditions, 2004, p. 74.
Th. Zarcone, op.cit, pp. 27-28.
P. Garrone, *Chamanisme et Islam en Asie centrale*, Paris: Jean Maisonneuves Editions, 2000.
I.Mélikoff, «L'Islam hétérodoxe en Anatolie», *Turcica (Revue détudes turques)*, XIV (1982), pp. 142-154.

[۴] مسیحیت نستوری (نسطوری) از شاخه‌های مسیحیت شرقی است. بنیانگذار آن نستوریوس، بطریق (اسقف) قسطنطنیه در سدهٔ پنجم میلادی، بود. نستوریوس عقیده داشت که طبیعت الهی و انسانی در وجود مسیح از هم متمایز بوده‌اند. او برخلاف بیشتر مسیحیان که مریم را «مادر خدا» می‌دانند او را مادر مسیح انسانی می‌دانست. شورای افسوس (۴۳۱) آموزه‌های نستوریوس را رد کرد و امپراتور بیزانس او را از قسطنطنیه بیرون راند. کلیسای نستوری که کلیسای سریانی شرقی (آشوری ـ کلدانی) نیز خوانده می‌شود در خاورمیانه و خاور نزدیک پیروانی دارد. کلیسای نستوری در سده‌های هفتم تا دهم گسترش یافت و گروه‌های تبلیغی به چین و هندوستان سفر کردند و در سیان (چین) بنای مشهوری برپا ساختند. نک: «نستوری، کلیسا» و «نستوری، مذهب» در دایرةالمعارف فارسی، زیر نظر غلامحسین مصاحب ـ رضا اقصی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۴، جلد دوم ـ بخش دوم، صص ۳۰۲۷ـ۳۰۲۶.

[۵] ابن حوقل، صورة الارض، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵، ص ۱۹۷.

[6] J-P. Roux, *Histoire des Turcs*, Paris: Fayard, 2000, p. 151.

[7] Th. Zarcone, «Pèlerinages soufi sur la route de la soie», *Lieux de l'Islam (Cultes et cultures de L'Afrique à Java)*, dirigé par M.A. Amir-Moezzi, Paris: éd Autrement, 1996, pp. 184-202.
[8] J-P. Roux, op.cit, pp. 160-163.
[9] Ibid, p. 152.
[10] Ibid, p. 203.
[11] Ibid, p. 154.
[12] Ibid, p. 154.
[13] Ibid, p. 209.
[14] Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Paris: Jean Maisonneves éd, 1993, p. 2.
[15] J-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris: Payot, 1984.

[۱۶] ف. ایز، «احمد یسوی»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جزوهٔ ۱۰، ۱۳۶۰، صص ۱۳۰۱ـ۱۳۰۰، و نیز نک:

I. Melikoff, «Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien», *Turcica*, XX (1988), pp. 7-18.
[17] J-P. Roux, *Histoire des Turcs*, op.cit, p. 169.
[18] Ibid, p. 169.
[19] Ibid, p. 174.

[۲۰] ف. تشنر، «آناتولی»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جزوهٔ ۱، صص ۲۵۰ـ۲۴۸. بیزانسیان تمام سرزمین‌های واقع در شرق قسطنطنیه و بویژه آسیای صغیر و مصر را آناتوله می‌نامیدند.
[۲۱] همان، ص ۲۱۲.

[22] O. Turan, «Anatolia in the period of the seljuks and beyliks», *The Cambridge History of Islam*, ed by P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, vol 1, pp. 231-232.
[23] Cl. Cahen, *La Turquie pré-otomanne*, Istanbul: Divit, 1988, p. 217.

[۲۴] از یازده پادشاه سلجوقیان روم که پس از غیاث‌الدین کیخسرو اول به تخت نشستند هفت تن نام ایرانی داشتند (سه کیخسرو، دو کیقباد و دو کیکاووس). تصاویر کاخ قبادآباد که خرابه‌های آن را محمد اوندر، باستان‌شناس ترک، و یک هیئت آلمانی کشف کردند قدیمی‌ترین تصاویری است که بر اساس داستان‌های شاهنامه نقاشی شده‌اند. محمدامین ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۰، (چاپ دوم)، صص ۳۹ـ۳۸. و نیز الهامه مفتاح و وهاب ولی، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادبیات فارسی در ترکیه، تهران، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۷۴.

[۲۵] نخستین بار وقایع‌نگاران دورهٔ جنگ‌های صلیبی آناتولی را تورخیا (ترکیه) خواندند. در سدهٔ سیزدهم میلادی، نویسندگان اروپایی این سرزمین را اغلب ترکیه می‌نامیده‌اند.

[۲۶] از همین روست که نام بیشتر انواع ماهی‌ها در ترکیه ریشهٔ یونانی دارد.

[27] J-P. Roux, op.cit, p. 206.

[28] Cl. Cahen, *The Formation of Turkey (The Seljukid Sultanate of Rum)*, Harlow: Person Education (Langman), 2001, p. 112.

سیمون، وقایع‌نگار مسیحی سده‌های میانه، بر آن است که در میانهٔ سدهٔ سیزدهم در قلمرو دولت سلجوقیان روم صد شهر وجود داشته است.

[29] R. Mantran, (sous la dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, 1989, p. 27.

[۳۰] ابوالبقا شیخ باباالیاس خراسانی به احتمال بسیار پس از حملهٔ مغول از قلمرو خوارزمشاهیان به آناتولی مهاجرت کرد، در دهکدهٔ چات در حوالی آماسیا ساکن شد و زاویه‌ای تشکیل داد و مریدانی گرد آورد. امروزه می‌دانیم که او برخلاف گمان رایج طریقتی به نام بابابیه تشکیل نداده بلکه به گفتهٔ عاشق پاشازاده، وقایع‌نگار ترک، وابسته به طریقت وفاییه بوده است. باباالیاس تعبیری اسلامی (و بیشتر اسماعیلی) از باورهای کهن ترکان داشت. باباالیاس، گذشته از نقش رهبر معنوی، نقشی شبیه شمن نیز داشت و با دعا و افسون بیماران را درمان و اختلافات خانوادگی را حل‌وفصل می‌کرد. کوچروان ترک پیرو باباالیاس برضد غیاث‌الدین کیخسرو دوم سلجوقی شوریدند و در اندک زمانی سراسر جنوب شرقی و مرکز آناتولی را تصرف کردند. محبوبیت جنبش به اندازه‌ای بود که سربازان سلجوقی از رویارویی با باباییان سر باز زدند و سلجوقیان به‌ناگزیر از مزدوران مسیحی برای سرکوب جنبش استفاده کردند. باباالیاس در نبرد آماسیا و بابااسحاق، نمایندهٔ او، در نبرد قیرشهر کشته شدند. جنبش بابایی، به‌رغم شکست، پایهٔ سلطنت سلجوقیان روم را متزلزل ساخت. باورهای بابایی در سرتاسر آناتولی پخش شد و در ایجاد فرقهٔ «ابدالان روم» و نیز گروه‌های غلات شیعه (قزلباش) و بکتاشیان مؤثر افتاد. مریدان باباالیاس کلاه سرخ بر سر می‌گذاشتند (همانند قزلباشان بعدی) و ردای سیاه می‌پوشیدند. احمد یاشار اجاق، «باباالیاس خراسانی»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۹، حرف ب (جزوهٔ ۱)، صص ۴۰ـ۳۹؛ مصطفی کامل الشیبی، تشیع و تصوف (تا قرن دوازده هجری)، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹، صص ۳۵۵ـ۳۵۱.

Cl. Cahen, «Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres», *Turcica*, I (1969), pp. 53-64.
I. Beldiceanu, «La révolte des Babaï en 1240 visait-elle vraiment le renversement du pouvoir Seljukide?», *Turcica*, XXX, 1998, pp. 99-118.

[31] Cl. Cahen, *The Formation of Turkey (The Seljukid Sultanate of Rum)*, op.cit, pp. 173-195.

[32] R. Mantran (sous la dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, op.cit, pp. 15-17.

برای آگاهی از چند روایت دیگر دربارهٔ خاستگاه عثمانیان نک. استانفورد جی. شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۷۰، جلد ۱، صص ۴۱ـ۴۰.

[33] C. Imber, «The Ottoman Dynastic Myth», *Turcica*, XIX (1987), pp. 25-26.

دربارهٔ تاریخ عاشق پاشازاده و منبع آن نک:

E.A. Zachariadou, «Histoires et légendes des premiers ottomans», *Turcica*, XXXII (1995), pp. 45-89.

ژیل ونشتاین، استاد تاریخ عثمانی در کلژدوفرانس، بر آن است که به‌رغم ابهام‌ها و دشواری‌هایی که برای بازشناختن افسانه از واقعیت دربارهٔ خاستگاه عثمانیان وجود دارد می‌توان مراحل اساسی قدرت گرفتن عثمانیان را مشخص کرد. در ۱۹۱۶ با انتشار کتاب هربرت گیبونز، تاریخ‌نگار انگلیسی، به نام تأسیس امپراتوری عثمانی، از برآمدن عثمانیان تا مرگ بایزید اول (۱۴۰۳ـ۱۳۰۰)، بحثی میان پژوهشگران آغاز شد که در دهۀ ۱۹۳۰ پل ویتک (۱۹۷۸ـ۱۸۹۱)، ترک‌شناس اتریشی‌تبار مقیم انگلستان، و فؤاد کوپرولو (۱۹۶۶ـ۱۸۹۰)، ادیب و تاریخ‌نگار ناسیونالیست ترک، دو چهرهٔ برجسته آن بودند. پل ویتک بر آن بود که بنیانگذاران دولت عثمانی همگی ترک نبودند بلکه سکنهٔ بومی آسیای صغیر، مهاجران غیرترک و اقوام مهاجر ترک براساس ایدئولوژی غزا و با روح اسلام‌گستری دولت عثمانی را پدید آوردند. فؤاد کوپرولو، برعکس، بر سرشت قومی دولت عثمانی تأکید می‌ورزید و بر آن بود که بنیانگذاران این دولت همگی ترک بوده‌اند. از دهۀ ۱۹۸۰ به این سو دو پژوهش برجسته دربارهٔ خاستگاه عثمانیان انتشار یافته است. نک:

R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University (Research Institute for Inner Asian Studies), 1983.
C. Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkely, Los Angles, Oxford: University of California Press, 1995.

[34] R. Mantran, op.cit, p. 27.

[35] Ibid, p. 31.
[36] Ibid, p. 31.

[۳۷] ابن بطوطه، سفرنامهٔ ابن بطوطه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، آگه، ۱۳۷۶ (چاپ ششم)، جلد ۱، ص ۳۷۷.

[38] R. Mantran, op.cit, p. 697.

[۳۹] ملامتیه گرایشی بود که در سدهٔ نهم میلادی (سوم هجری) در خراسان و به دست ابوحفص حداد (درگذشت بین ۸۷۹ تا ۸۸۴) و مریدش حمدون القصار (درگذشت ۸۸۴) پایه گذاشته شد. ملامتیان می‌گفتند عارف باید خود را به عمد آماج ملامت مردم سازد تا بـه خـویشتن مـغرور و فـریفته نشـود. آنـان بـرخـلاف زاهـدان و پشمینه‌پوشان هم‌روزگارشان می‌کوشیدند از حیث ظاهر و لباس تفاوتی بـا مـردم عادی نداشته باشند. قلندریه گرایشی بود که در مـیان صـوفیان مـلامتی در سـدهٔ سیزدهم (هفتم هجری) در آسیای میانه پدید آمد. قلندران با ظاهر نامتعارف خود (موی سر و صورت و ابروی خود را می‌تراشـیدند و دلقـی از پشـم سـبز بـر تـن می‌کردند)، با بی‌اعتنایی به احکام شرع و مصرف حشیش درپـی جـلب مـلامت مردمان بودند. باباهای یسوی روحـیهٔ قـلندری را در آنـاتولی رواج دادنـد. نک: عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳ (چاپ سـوم)، صص ۹۰ـ۸۶. و نیز شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری، تذکرة الاولیا، به کوشش دکتر محمد استعلامی، تـهران، زوار، ۱۳۷۹ (چـاپ یـازدهم)، صـص ۴۰۴ـ۴۰۱. و نـیز عبدالباقی گولپینارلی، ملامت و مـلامتیه، ترجمهٔ توفیق هـ. سبحانی، تـهران، روزنـه، ۱۳۷۸. دربارهٔ نقش درویشان در ترویج اسلام در آسیای صغیر نک:

R. Yildirim, *Dervich in Early Ottoman Society and Politics: Study of Velayatnames as a Source for History*, Ankara: Bilkent University, Department of History (A Master's Thesis), 2001.

[40] D. Gril, «Les débuts du soufisme», *Les Voies d'Allah (les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui)*, A. Popovic, G. Veinstein (sous la dir.), Paris: Fayard, 1996, pp.36,49-50. E. Geoffroy, «Lapparition des voies: les khirqua primitives», *Les Voies d'Allah*, op.cit, pp. 36,49-50.

محمدرضا شفیعی کدکنی، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، تهران، سخن، ۱۳۸۶.

[۴۱] ابن بی‌بی روایت کرده است که ورود سهروردی به قونیه شوری عظیم برانگیخت تا آنجا که گفته‌اند همهٔ اهالی از دست وی خرقهٔ تصوف پوشیدند. مصطفی کـامل الشیبی، پیشین، صص ۳۴۹ـ۳۴۸.

[۴۲] بیشترین فعالیت اخیان به سده‌های سیزدهم و چهاردهم مربوط می‌شود. در سدهٔ پانزدهم عنوان اخی تقریباً از بین رفت. ف. تشنر، «اخی»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جزوهٔ ۱۱، صص ۱۳۷۱_۱۳۶۷.

[۴۳] ابن بطوطه، پیشین، جلد ۱، ص ۳۴۸.

[۴۴] میکاییل بایرام، جنبش زنان آناتولی، ترجمهٔ داوود وفایی و حجت‌الله جودکی، تهران، نگاه، ۱۳۸۰.

[۴۵] ف. تشنر، «آنکارا»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جلد ۱، صص ۲۵۲_۲۵۱.

[46] F. Emcem, «From the Establishment of Ottoman State to the Period of Feteret (Interregnum)», *The Turks*, Y. Halaçoglu (Chief of the Editorial Board), Ankara: Yeni Turkiye, 2002, vol 3, pp. 74-91.

[47] N. Oztürk, «The Period of Interregnum (Feteret) and Centralization», *The Turks*, op.cit, pp. 123-142.

F. Emcem, «The Conquest of Constantinople», *The Turks*, op.cit, vol 3, pp. 171-180.

[۴۸] برخی از پژوهشگران براساس دیدگاه ماکس وبر نظام عثمانی را از مقولهٔ نظام‌های سلطانی دانسته‌اند. برای بحث در این باره رک:

H. Inalcik, «Comments on Sultanisme: Max Weber's typification of the Ottoman Polity», *Papers on Near Eastern Studies*, 1 (1992), pp. 49-73.

A.R. Gungen, S. Erten, «Approachs of Serif Mardin and Metin Heper on States and Civil Society in Turkey», Journal of *Historical Studies*, (Istanbul: Bogaziçi University), 3 (2005), pp. 1-14.

[۴۹] داود دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمهٔ منصوره حسینی و داوود وفایی، تهران، کتابخانهٔ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱، صص ۳۳۰_۳۲۶.

[50] Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, op.cit, p. 78.B.

[۵۱] داود دورسون، پیشین، ص ۲۵۰.

[۵۲] همان، ص ۲۸۱.

[۵۳] همان، ص ۲۸۰.

[۵۴] همان، ص ۲۸۳.

[۵۵] همان، ص ۲۸۲.

[56] S. Farouqhi, «Social Mobility among the Ottoman Ulema in the Late Sixteenth Century», *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), pp. 204-218.

[۵۷] داود دورسون، پیشین، ص ۳۵۴.

[۵۸] شیخ‌الاسلام را، برخلاف وزیران، شخص سلطان انتخاب می کرد و نام او پیش از وزیران و حتی خدیو مصر ذکر می‌شد. محل کار شیخ‌الاسلام باب مشیخت (شیخ‌الاسلام قاپی سی یا شیخ‌الاسلام دایره سی) خوانده می‌شد. شیخ‌الاسلام در آغاز کارهای اداری را در منزل شخصی خود انجام می‌داد. پس از آنکه محمود دوم ینی چری‌ها را برانداخت (۱۸۲۶) اقامتگاه رسمی آغای ینی چری‌ها را در نزدیکی مسجد سلیمانیه به شیخ‌الاسلام واگذار کرد. رک: «باب مشیخت»، دانشنامهٔ جهان اسلام، پیشین، حرف ب (جزوهٔ اول)، صص ۹۷ـ۹۶.

M. Pixley, «The Development and Role of the Seyhulislam in Early Ottoman History», *Journal of American Oriental Society*, 96 (1976), pp. 89-96.

[۵۹] داود دورسون، پیشین، ص ۲۴۶.

[60] G. Venstein, «Les ottomans: fonctionnarisation des clercs, cléricalisation de l'Etat? », *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, D. Iogna-Prat, G. Venstien (sous la dir.), Paris: Flammarion, 2003, p. 199.

[۶۱] داود دورسون، پیشین، ص ۳۵۴.

[62] G. Venstein, op.cit, p. 199.

[۶۳] داود دورسون، پیشین، ص ۳۷۵.

[۶۴] اسماعیل حقی اوزون چارشلی، تاریخ عثمانی، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲، جلد ۳، بخش اول، صص ۲۵۸ـ۲۵۹.

[۶۵] داود دورسون، پیشین، ص ۲۵۳.

[66] H. Inalcik, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, London: Phenix Press, 1988, p. 166.

[67] Ibid, p. 167.

[۶۸] در این مدرسه‌ها آثاری از زمخشری و قاضی بیضاوی در تفسیر، شرح مواقف سید شریف جرجانی در کلام، هدایه در فقه و شرح مفتاح سکاکی در بلاغت و معانی تدریس می‌شد.

[69] G. Venstein, op.cit, p. 182.

[۷۰] اسماعیل حقی اوزون چارشلی، پیشین، جلد ۲، صص ۶۸۷ـ۶۸۵.

[71] G. Venstein, op.cit, p. 185.

[72] Ibid, p. 188-189.

[73] Ibid, p. 190.

[74] G. Venstein, «Le modèle ottoman», *Madrasa. La transmission des savoirs dans le monde musulman*, N. Grandin, M. Gaborieu (Ed), Paris: Arguments, 1997, pp. 73-83.

[75] G. Venstein, «Les ottomans: fonctionnarisation des clercs, cléricalisation de l'Etat? », op.cit, p. 191.

[۷۶] محمود ارول قلیچ، «تصوف. ۸، تصوف در آسیای صغیر و بالکان»، دانشنامهٔ جهان اسلام، پیشین، جلد ۷، ص ۴۱۹.

[۷۷] همان، ص ۴۲۰.

[۷۸] گفتنی است که از حدود ۱۵۰ شرحی که بر کل یا جزئی از فصوص الحکم ابن عربی نوشته شده و عثمان یحیی فهرست آنها را به دست داده است ۱۳۰ اثر را صوفیان ایرانی به عربی یا فارسی نوشته‌اند.

شهرام پازوکی، «تصوف. ۳. تصوف در ایران بعد از قرن ششم»، دانشنامهٔ جهان اسلام، پیشین، جلد ۷، ص ۳۸۹.

سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲، (چاپ دوم)، صص ۱۴۴ـ۱۴۲.

V.R. Holdbrook, «Ibn Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order», *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 9 (1991), pp. 18-35.

[79] Th, Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, op.cit, p. 56.

[80] G.Venstein, N. Clayer, «L'Empire Ottoman», *Les Voies d'Allah*, op.cit. p. 340

[81] Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, op.cit, p. 31.

[82] Th, Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, op.cit, pp. 58-59.

[83] G. Venstein, N. Clayer, op.cit. p. 330.

[84] Ibid, pp. 330-331.

[85] Ibid, pp. 323-325.

[86] G.Venstein, N. Clayer, op.cit. p. 332.

[۸۷] احمد کسروی در سال‌های ۱۳۰۶ـ۱۳۰۵ خورشیدی در سلسله مقاله‌هایی نشان داد که شجره‌نامهٔ خودساختهٔ صفویان که کهنترین آن به کتاب صفوة الصفای ابن بزاز اردبیلی افزوده شده و نسبت آنان را به امام هفتم شیعیان می‌رساند یکسره ساختگی است. پیش از او در بحث‌های میان علامه قزوینی و تقی‌زاده اشاره‌هایی به شیعه نبودن شیخ صفی شده بود. اما کسروی در مقاله‌های خود نشان داد که شیخ صفی نه سید و شیعه بوده و نه ترک‌زبان، بلکه سنیِ شافعی بوده و به فارسی و

آذری (زبان کهن آذربایجان) سخن می‌گفته و می‌نوشته و یازده دوبیتی نیز از وی به زبان آذری باقی مانده است. فرزندان و نوادگان شیخ صفی که بنا به مصالح سیاسی خود با قبایل ترک‌تبار آناتولی در پیوند بودند و این قبایل را چون بازوی مسلح خود به کار می‌گرفتند ترکی را به قول کسروی به «زبان خاندانی بلکه ... سلطنتی و درباری» تبدیل کردند.

احمد کسروی، «نژاد و تبار صفویه»، آینده، مجلد دوم، شمارهٔ ۵، نمرهٔ مسلسل ۱۷، مرداد ۱۳۰۶، صص ۳۶۵ـ۳۵۸.

احمد کسروی، «صفویه سید نبوده‌اند، تبار درست و اصلی صفویه»، آینده، مجلد دوم، شمارهٔ ۷، نمرهٔ مسلسل ۱۹، آبان ۱۳۰۶، صص ۴۹۷ـ۴۸۹.

احمد کسروی، «بازهم صفویه»، آینده، مجلد دوم، شمارهٔ ۱۱، نمرهٔ مسلسل ۲۳ و ۲۴، ۱۳۰۶، صص ۸۱۲ـ۸۰۱.

دربارهٔ تشیع در آسیای صغیر پیش از عثمانیان نک:

Cl. Cahen, «Le problème du Shiisme dans L'Asie Mineure turque pré-ottomane», *Le Shi isme Imamite*, T. Fahd (éd.), Paris: PUF, 1970, pp. 115-129.

O. Effendiev, «Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat Safivide», *Turcica*, VI (1975), pp. 24-33.

[88] V. Minorsky, «Shaykh Bali-Effendi on the Safivids», *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, XX (1957), pp. 439-440.

[۸۹] محمدامین ریاحی، سفارت‌نامه‌های ایران و گزارش‌های مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۸، صص ۳۶ـ۲۶.

اسماعیل حقی اوزون چارشلی، تاریخ عثمانی، پیشین، جلد ۲، صص ۲۹۸ـ۲۹۱.

[90] G.Venstein, N. Clayer, op.cit. p. 329.

[۹۱] چند دهه بعد شاه عباس صفوی نیز قزلباشان را سرکوب کرد (۱۵۸۷). خودسری‌های قزلباشان چالشی برای قدرت مرکزی بود و باورهای بدعت‌آمیز آنان خشم و نفرت علمای شیعه را برمی‌انگیخت. از همین رو شاه‌عباس تصمیم به قلع‌وقمع آنان گرفت. (هانس روبرت رومر، «قزلباش‌ها: بنیانگذاران و قربانیان حکومت صفوی»، ترجمهٔ مجید جلیلوند، آینده، سال سیزدهم، شمارهٔ ۱/۳، ۱۳۸۷، صص ۲۷ـ۱۱). تاریخ دینی رسمی صفویه از این دوره آغاز می شود. آموره تی، اسلام‌شناس ایتالیایی، سه دوره را در این تاریخ مشخص کرده است: ۱. سرکوب اهل تصوف و درویشان، ۲. تدوین قواعد حقوقی در چارچوب فقه شیعه، و ۳. سیادت الهیات مجلسی که بر دو محور طرد سه خلیفهٔ نخستین و تأکید بر ایدهٔ معاد استوار بود، حال آنکه علمای قدیم شیعه چون کلینی و حلی به

مباحث دیگری (عقل، عدل، صفات ذات باری‌تعالی) توجه داشتند. افزون بر این، همچنان که سعید امیرارجمند خاطرنشان کرده، از آنجا که صفویان خود را پاسدار میراث امامان شیعه می‌دانستند، در نوشته‌های مجلسی تشویق زیارت مرقد امامان جایگاه ویژه‌ای دارد. در کتاب اصول کلینی ۱۹۷ صفحه به حج و ۴۲ صفحه به زیارت مرقد امامان اختصاص یافته حال آنکه در بحارالانوار مجلسی ۳۷۸ صفحه به حج و ۱۰۵۵ صفحه مربوط به زیارت آرامگاه امامان است.

B.S. Amoretti, «Religion in the Timurid and Safavid Period», *Cambridg History of Iran*, Cambridge: Cambridge Universtity Press, Vol V, p. 646.
S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam (Religion, Political Order, and Societal Change in Shi it Iran from the Beginning to 1890)*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984, pp. 168-170.

برای گزارشی همدلانه از زندگی و آثار مجلسی نک: حسن طارمی، علامه مجلسی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

[۹۲] بدرالدین سماونی (۱۴۱۶ـ۱۳۵۹) مقام قضاوت داشت اما بیشتر دلبستهٔ عرفان و اندیشه‌های ابن عربی بود. بدرالدین آموزه‌های رسمی اسلام دربارهٔ معاد جسمانی و بهشت و دوزخ را رد می‌کرد و مبلّغ آشتی میان ادیان بود. اندیشهٔ اجتماعی او بر اشتراک اموال و برانداختن مالکیت استوار بود. در شورش‌های دامن‌گسترده‌ای که در سدهٔ پانزدهم در ناحیهٔ آیدین و در نواحی تازه‌مسلمان‌شدهٔ شمال غربی بلغارستان امروز درگرفت نام و اندیشهٔ او بر سر زبان‌ها بود. با سرکوب شورش‌ها بدرالدین نیز دستگیر و اعدام شد. دربارهٔ زندگی و قیام شیخ بدرالدین نک: رحیم رئیس‌نیا، نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین، تهران، مبنا، ۱۳۸۳، صص ۲۹۵ـ۱۸۷. ماجرای بدرالدین در سدهٔ بیستم همواره مورد توجه محافل چپ ترکیه بوده است. ناظم حکمت در منظومهٔ حماسهٔ شیخ بدرالدین، پسر قاضی سماون (۱۹۳۶) سرگذشت او را به نظم کشیده است.

N. Gursel, «L' épopée de Cheik Bedreddine de Nazim Hikmat», *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, Paris: L'Harmattan, 1993, pp. 41-45.

[۹۳] حروفیه را فضل‌الله استرابادی (۱۳۹۴ـ۱۳۴۰) با درهم آمیختن اندیشهٔ مهدی‌گری، قطبیت صوفیان و باورهای کهن دربارهٔ رمز و راز حروف پایه گذاشت. بنیاد اندیشهٔ حروفیان این است که اساس شناخت خدا لفظ است زیرا خدا محسوس نیست و ارتباط میان خالق و مخلوق جز از راه لفظ انجام نمی‌پذیرد. فضل‌الله که در جوانی تعبیر خواب می‌کرد در سال ۱۳۸۶ دعوت خود را

آشکار کرد و بر آن شد که خلیفهٔ خداست. فضل‌الله به دربـار تـیمور در سـمرقند رفت اما تیمور او را نپذیرفت. پس به سوی شیروان و دربار میران‌شاه، پسر تیمور، رخت برکشید. میران‌شاه او را دستگیر کرد و به قتل رساند. پیکرش را بـه دسـتور تیمور به تبریز بردند و آتش زدنـد. گـروهی از حـروفیان بـه سـرزمین عـثمانی گریختند و تنی چند از آنان به دربار سلطان محمد بایزید راه یـافتند. فـخرالدیـن عجمی، فقیه و مفتی نامدار، آنان را تکفیر کرد و همگی دسـتگیر و کشـته شـدند. مراد دوم نیز کارزار گسترده‌ای بر ضد آنان به راه انداخت. مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف، پیشین، صص ۲۳۰ـ۱۶۹.

A. Bausani, «Hurufiyya», *Encyclopédie de l'Islam* (2ème ed), Paris: G.P. Maisonneuve et Larose SA, T3, pp. 620-622.

[94] A.Y. Ocak, «Les réactions socio - religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de Zendeqa ve Ilhad (hérésie et athéisme) au XIVème siècle», *Turcica*, XXI-XXIII (1991), pp. 71-82.

[95] Ibid, p. 79. G.Venstein, N. Clayer, pp. 334-335.

[96] G.Venstein, N. Clayer, op.cit. p. 336.

[۹۷] سازمانده واقعی طریقت یـحیی شـیروانـی (درگـذشت ۱۴۶۳) از مـریدان عـمر روشـنی، بـنیانگذار تکـیهٔ خـلوتی تـبریز، بـود. در سـدهٔ پـانزدهم و در جـریان جنگ‌های عثمانیان با صفویان، سلطان سلیم اول و عـلما طـریقت خـلوتی را بـه داشتن گرایش‌های شیعه و همدلی با ایرانـیان مـتهم سـاختند. خـلوتیان در سـدهٔ شانزدهم، نام پنج امام نخست شیعه را از سلسلهٔ خود برداشتند و در دورهٔ سلطنت سلیمان و سلیم دوم به برکت نزدیکی با سلطان از احترام بسیار برخوردار بودند.

[98] Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, op.cit, pp. 79-82.

N. Clayer, «La Khalwatiyya», *Les Voies d'Allah*, op.cit, pp. 484-491.

[99] G.Venstein, N. Clayer, op.cit. p. 337.

[۱۰۰] اسماعیل حقی اوزون چارشلی، تاریخ عثمانی، پیشین، جلد ۲، صص ۴۶۱ـ۴۵۹.

[۱۰۱] همان، صص ۴۶۲ـ۴۶۱.

[۱۰۲] پس از قاضی‌زاده، واعظی به نام استوانی افندی که در مسجد ایاصوفیه به ستونی تکیه می‌داد و وعظ می‌کرد و از همین رو استوانی نامیده شد و واعظ دیگری به نام ترک‌احمد در برانگیختن شور و هیجان‌های دینی مردم نـقش مـؤثری داشـتند. از ترک‌احمد پرسیده بودند: «در زمان پیامبر چاقچور و شلوار وجود نداشت پس آیا امروز پوشیدن آنها بدعت است؟» ترک‌احمد پاسخ داد: «آری، مردم باید از لنگ استفاده کنند.» تندروی‌ها و آشوبگری‌های این واعـظان سـبب شـد کـه بـالاخره

کوپرولو محمد پاشا، وزیر اعظم، آنها را دستگیر و به قبرس تبعید کرد. همان، صص ۴۷۰ـ۴۶۸.

[103] M. Zilfi, «The Kadizadelis: Discordant Revivalism in the Seventheen Century Istanbul», *Journal of Near Eastern Studies*, 45, 4 (1986), pp. 251-269.

[۱۰۴] هانری کربن، اسلام‌شناس فرانسوی، ابن تیمیه، فقیه و متکلم حنبلی، را پدر جنبش سلفیه خوانده است. ابن تیمیه (۱۳۲۸ـ۱۲۶۳) با جزم‌اندیشی به مقابله با مکتب‌های گوناگون فقهی و کلامی برخاست، تشیع و تصوف را رد کرد و بویژه با اندیشهٔ وحدت وجود ابن عربی مخالفت ورزید. ابن تیمیه پیش از همه به قرآن و حدیث توسل می‌جست و با تأویل مخالف بود. دلبستگی‌اش به مسلمانان صدر اسلام (سلف) سبب شد که افکار اصحاب پیامبر را بر آموزش‌های بنیانگذاران مذاهب چهارگانه ترجیح دهد. در پهنهٔ سیاست بر آن بود که دین و دولت با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. اگر قدرت و شوکت دولت نباشد دین بر باد می‌رود و بنیاد دولت نیز در صورت عدم پیروی از قانون مبتنی بر وحی به خطر می‌افتد. هانری لائوست، «ابن تیمیه»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جزوهٔ ۳ (الف ۲)، صص ۴۶۹ـ۴۶۳.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard (Folio), 1986, p. 175.

[۱۰۵] اسماعیل حقی اوزون چارشلی، پیشین، جلد ۲، صص ۴۶۱ـ۴۶۰.

[106] G.Venstein, N. Clayer, op.cit. p. 339.

[۱۰۷] خان‌ملک ساسانی در آغاز سدهٔ بیستم تربت حاجی بکتاش را بدین ترتیب وصف کرده است: «تکیهٔ حاجی بکتاش در میان باغ بزرگی با آب جاری واقع است. درویش‌ها همه‌جور درخت و سبزی و گل به عمل می‌آورند. درون حصار تکیه دو مسجد هست یکی برای عبادت است و دیگری متصل است به تربت حاجی‌بکتاش ... برای زیارت تربت حاجی‌بکتاش عیسوی‌ها به سینه‌شان صلیب می‌کشند و مسلمانان فاتحه می‌خوانند. به همهٔ زائرین آش و پلو می‌دهند و پذیرایی کامل می‌نمایند ... حکومت عثمانی برای تکیه مالیات ۴۲ قریه را وقف کرده است». خان‌ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۴ (چاپ دوم)، ص ۱۷۹.

S. Faroqhi, «The Tekke of Haci Bektas: Social Position and Economic Activities», *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), pp. 183-208.

[108] Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, op.cit, p.8.

[۱۰۹] خان‌ملک ساسانی به بازمانده‌های آیین «مسیحایی یا مهری» نزد بکتاشیان اشاره کرده است. به گفتهٔ وی، بکتاشیان به تثلیث باور دارند و در تثلیث آنها امام اول شیعیان جای مسیح را گرفته است. افزون بر این، «هنگام اجتماع در تکیه‌ها نان و شراب و پنیر تقسیم می‌کنند»، «در میانشان رهبانیت معمول است و عده‌ای که ازدواج نمی‌کنند حلقه‌ای در گوش می‌کنند»، «گناهان را به بابا اعتراف می‌کنند و او می‌بخشد». خان‌ملک ساسانی، پیشین، ص ۱۷۸.

[110] N. Clayer, «La Bektachiyya», *Les Voies d'Allah*, op.cit, p. 468.

[۱۱۱] مراد اول (۱۳۸۹ـ۱۳۶۹) براساس رهنمود قاضی عسکر قره‌خلیل کوشید شماری از اسرای جنگی را به خدمت دولت درآورَد. برای هر اسیر بهایی معادل ۱۲۵ آقچه تعیین شد که صاحب اسیر می‌بایست بپردازد و یک‌پنجم این مبلغ سهم دولت بود. مقرر شد در صورت نیاز معادل این مبلغ سرباز در اختیار دولت بگذارد. این ترتیب را قانون پنج یک نامیدند. یک‌پنجم اسرای جنگی در اختیار دولت قرار گرفت و هستهٔ نخستین سپاه نو (ینی چری) بدین ترتیب شکل گرفت. در میانهٔ سدهٔ پانزدهم سپاه نو از شش هزار سرباز نخبه تشکیل می‌شد. مراد دوم (۱۴۵۱ـ۱۴۲۱) نظام گردآوری (دوشیرمه) را گسترش داد. براساس نظام جدید شماری از کودکان مسیحی روم ایلی از خانوادهٔ خود جدا می‌شدند و در خانواده‌های مسلمان و دیندار ترک پرورش می‌یافتند و در مکتب‌های دربار آموزش می‌دیدند. گروهی از آنان به ینی چری‌ها می‌پیوستند و شماری دیگر در دستگاه‌های اداری دولت به خدمت مشغول می‌شدند. تا زمان محمد دوم (۱۴۸۱ـ۱۴۵۱) این «بندگان باب» از دستیابی به مقامات بالای دولتی محروم بودند. اما پس از سازماندهی دوبارهٔ تشکیلات دولت به دست محمد دوم به آنان امکان پیشرفت و حتی دستیابی به مقام صدارت داده شد. نظام گردآوری در آغاز سدهٔ هجدهم در دورهٔ احمد سوم لغو شد.

[112] Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, op.cit, p. 169.

[113] H. Algar, «Bektasiya», *Iranica.com.*

[114] Ibid, p. 121.

[115] N. Clayer, «La Bektachiyya», op.cit, p. 473.

[۱۱۶] به نوشتهٔ خان‌ملک ساسانی «بکتاشی‌ها اگرچه ظاهراً خود را در ممالک عثمانی سنی می‌نامند ولی از غلات شیعه محسوب می‌شوند، خلفای سه‌گانه را به زشتی

یاد می‌کنند، به دوازده امام مخصوصاً جعفر صادق سلام‌الله علیه عقیده و اخلاص فراوان دارند و به چهارده معصوم پاک احترام می‌گذارند. زیارت قبور ائمهٔ اطهار برای آنها جایگزین عبادات است». خان‌ملک ساسانی، پیشین، صص ۱۷۸ـ۱۷۷.

[۱۱۷] «چهار شیوهٔ نزدیک شدن به حق»، «چهار عنصر»، «چهار مزاج» و غیره.

[118] N. Clayer, «La Bektachiyya», op.cit, p. 473.

[۱۱۹] علویان را نباید با شیعیان ترکیه یکسان انگاشت. علویان درواقع بازماندگان قزلباشان‌اند. دولت عثمانی، پس از سرکوب قزلباشان در سدهٔ شانزدهم، آنان را از نواحی شرقی مجاور ایران به درون خاک آناتولی و نواحی مرکزی ترکیه کوچ داد. قزلباشان که دیگر هم ارتباطشان با ایران گسسته شده بود و هم در محیطی از همه‌سو دشمن در میان سنیان گرفتار آمده بودند در نواحی روستایی و دور از شهرها متمرکز شدند. از همین‌رو آنان را گاه بکتاشیان روستایی می‌نامند. باورهای بنیادی علویان و بکتاشیان یکسان است. تفاوت در این است که علویان در گذر زمان و به منظور حفظ خود از طریق ازدواج‌های درون‌گروهی به همبودی بسته تبدیل شده‌اند حال آنکه بکتاشیان به طریقت تبدیل شدند. به سخن دیگر می‌توان بکتاشی شد اما برای علوی بودن باید علوی به دنیا آمد. رک:

A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, Paris: Société dethnographie, 1980.

خان‌ملک ساسانی نیز دربارهٔ آنان می‌نویسد: «قزلباش‌ها در آسیای صغیر متفرق‌اند و اهل تسنن آنها را شیعه می‌دانند. عقایدشان خیلی شبیه به نصیری‌های شام است. خودشان را علوی می‌نامند. یک دسته‌شان به کردی سخن می‌گویند و بقیه به ترکی حرف می‌زنند. برخلاف سنی‌ها سر و ریش را نمی‌تراشند، نماز نمی‌خوانند، شراب می‌نوشند و ماه رمضان روزه نمی‌گیرند. فقط دوازده روز اول ماه محرم را روزه می‌گیرند ... و گریه‌وزاری می‌کنند»، «چندین عید عیسویان را مراعات می‌کنند، عید فسح که پیش از آن هشت روز روزه می‌گیرند همان یکشنبه‌ای است که ارمنی‌ها هم عید می‌گیرند»، «عده‌شان یک میلیون بیشتر است مرکب از کردهای درسیم، ملاطیه، ترجان، ارزنجان، قسمتی از سیواس و بتلیس، ترک‌زبان‌های آنها در سیواس و آنقره زندگی می‌کنند». خان‌ملک ساسانی، پیشین، صص ۱۸۴ـ۱۸۳. خانم ایرن ملیکوف، ترک‌شناس برجستهٔ فرانسوی، بر آن است که کرد خواندن علوی‌ها بیشتر از آنکه بازتاب واقعیتی قومی باشد نوعی داوری ارزشی دربارهٔ شیوهٔ زندگی علویان است. او می‌گوید در ترکیه به کردهایی برخورد کرده که به گویش کورمانجی سخن می‌گفته‌اند اما آداب و رسومشان درست شبیه آداب ترک‌های آسیای میانه بوده است.

I. Mélikoff, «L'Islam hétérodoxe en Anatolie», *Turcica*, op.cit, pp. 145-146.

[120] N. Clayer, «La Bektachiyya», op.cit, p.474.

گاه از آیین جم نیز سخن می‌رود و ریشهٔ این مراسم را به جمشید جم، پادشاه افسانه‌ای ایران، می‌رسانند.

[۱۲۱] هم‌آمیزی گروهی یکی از اتهاماتی است که بکتاشیان همواره آماج آن بوده و هستند.

[122] H. Algar, « Bektasiya », op.cit.

[123] I. Mélikoff, «Lordre des Bektasi après 1826», *Turcica*, XV (1983), pp.155-170.

در سال ۱۹۰۹ رضا توفیق، فیلسوف و بابای بکتاشی، دبیر لژ فراماسونی شرق اعظم ترکیه (مشرقی اعظم) بود.

[124] N. Clayer, «La Bektachiyya», op.cit, p.471.

شماری از بکتاشیان آلبانیایی که به ایالات متحد مهاجرت کردند تکیهٔ بکتاشی میشیگان را تأسیس کردند.

H. Algar, «Bektasiya», op.cit.

[۱۲۵] محمدعلی اسلامی ندوشن، «یادداشت‌های سفر ترکیه ۲، قونیه»، یغما، شمارهٔ نهم، مسلسل ۳۰۳، آذرماه ۱۳۵۲ (سال بیست‌وششم)، ص ۵۱۲.

[۱۲۶] همان، ص ۵۱۲.

[۱۲۷] همان، ص ۵۱۳.

[۱۲۸] دربارهٔ زندگی مولوی بنگرید به: بدیع‌الزمان فروزانفر، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران، زوار، ۱۳۵۴ (چاپ سوم)؛ و نیز عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات توفیق هـ. سبحانی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

[۱۲۹] خان‌ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، پیشین، ص ۱۶۶.

[130] Th. Zarcone, Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam, op.cit, p.35.

[131] Ibid, p.35.

[۱۳۲] عبدالباقی گولپینارلی، مولویه پس از مولانا، ترجمهٔ توفیق هـ. سبحانی، تهران، علم، ۱۳۸۲، صص ۴۰۹ـ۹۵.

[۱۳۳] همان، صص ۱۴۷ـ۱۱۱.

[۱۳۴] به گفتهٔ خان‌ملک ساسانی فرمان سپتامبر ۱۹۲۵ مبنی بر ممنوعیت طریقت‌ها ضربتی کاری بر نفوذ زبان و ادب فارسی در ترکیه وارد ساخت. به نوشتهٔ وی «چلبی بزرگ نوادهٔ مولونا جلال‌الدین که جانشین وی بود در طبقهٔ پنجم مهمانخانهٔ بزرگ استانبول مغز خودش را متلاشی کرد و ایران خواب‌آلود از همهٔ این وقایع بی‌خبر بود». خان‌ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، پیشین، ص ۱۷۶. چند سال پیشتر خان‌ملک در مولوی‌خانهٔ استانبول با چلبی بزرگ ملاقات کرده بود: «چلبی همین‌که فهمید حقیر نمایندهٔ ایران هستم مراسم احترام به‌جای آورد و با محبت تمام پذیرایی کرد». همان، ص ۱۶۶. حاجی پیرزاده نیز در سفرنامهٔ خود در شرح تکیهٔ مولوی در مصر و شیخ آن به نکتهٔ مشابهی اشاره کرده است. حاجی ابراهیم پیرزاده، سفرنامهٔ حاجی پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳، جلد ۲، صص ۵۷۱-۱۷۱.

[135] Th. Zarcone, «La Mevleviye, confrérie des derviches tourneurs», *Les Voies d'Allah*, op.cit, p.508.

[۱۳۶] جلال‌الدین در قونیه درگذشت. پیکر او را در تربت پدرش دفن کردند که «باغ سلطان» یا «ارم باغچه» نامیده می‌شود. بنایی نیز به نام قبهٔ خضرا، به همت بزرگان عصر و مریدان مولوی، بر تربت او ساختند که آرامگاه خانوادگی او شد و بیش از پنجاه تن از بازماندگان او در آنجا به خاک سپرده شده‌اند. بالای درِ ورودی مقبرهٔ مولوی این بیت نوشته شده است: کعبةالعشاق باشد این مقام / هرکه ناقص آمد اینجا شد تمام.

[۱۳۷] بهاءالدین نقشبند یا خواجه محمدبن محمد بخاری که در بخارا او را خواجه بلاگردان می‌نامیدند و در ترکیه شاه نقشبند نام گرفت در قصر هندوان در یک فرسنگی بخارا چشم به جهان گشود و در همان‌جا نیز درگذشت و به خاک سپرده شد. آرامگاه او از زیارتگاه‌های بخاراست و به احترام وی قصر عارفان نامیده می‌شود.

H. Algar, «A Breif History of the Naqshbandi Order», *Naqshbandi. Cheminements et situations actuels d'un ordre mystique musulman*, M. Gaboricau, A. Popovic, Th. Zarcone (sous la dir.), Istanbul-Paris: IFEA-ISIS, pp.3-44.

[۱۳۸] کاملترین مجموعه از سخنان بهاءالدین و شرح و توضیح آنها رسالهٔ قدسیه است به قلم خواجه محمد پارسا. رسالهٔ قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۵۴.

[139] Th. Zarcone, «La Naqchbandiyya», *Les Voies d'Allah*, op.cit, p.451.

[۱۴۰] مارتین وان بروین سن، جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت)، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، نشر پانیذ، ۱۳۷۹ (چاپ دوم)، صص ۳۴۷-۳۴۴.

[141] Th. Zarcone, « La Naqchbandiyya », *Les Voies d'Allah*, op.cit, p.453.

[۱۴۲] محمود ارول قلیچ، «تصوف در آسیای صغیر و بالکان»، دانشنامهٔ جهان اسلام، پیشین، جلد ۷، ص ۴۲۵.

[143] G.Venstein, N. Clayer, «L' Empire Ottoman », *Les Voies d'Allah*, op.cit. p.323.

[۱۴۴] احمد سرهندی در شهر سرهند ایالت پنجاب متولد شد. پس از به پایان رساندن آموزش‌های دینی نزد پدرش و نیز در سیالکوت چندی در اگرا در دربار اکبر اقامت گزید. در ۱۶۰۰ـ۱۵۹۹ در دهلی به طریقت نقشبندی گروید. در ۱۶۱۹، جهانگیر او را به جرم تبلیغ عقاید باطل به زندان انداخت. نقشبندیان زندانی شدن او را پیامد دسیسه‌چینی و بدگویی شیعیان دربار دانستند، زیرا سرهندی رساله در ردّ روافض را بر ضدّ باورهای شیعه نوشته بود. سرهندی در بحث وحدت وجود و وحدت شهود جانب گرایش دوم را گرفت . به گمان او این دیدگاه رابطهٔ میان خالق و مخلوق را به نحو درست‌تری طرح کرده است. دربارهٔ زندگی و اندیشه‌های سرهندی نک:

H. Algar, « Ahmad Serhendi, Shaikh », Iranica.com.
Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi. An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Montréal: McGill University Press, 1971.

[۱۴۵] مکتوبات سرهندی (امام ربانی) در سه جلد در برگیرندهٔ ۵۳۴ نامه به حدود دویست نفر است. در بیشتر نامه‌ها تأکید او بر سختگیری در اجرای احکام شرع است. در نامه به بزرگان دربار تحمیل جزیه بر هندوان و خوار شمردن آنها را توصیه می‌کند.

[۱۴۶] سرهندی را الهام‌بخش اصلاحات اورنگ زیب در جهت تحکیم درست‌کیشی و رعایت دقیق احکام شرعی دانسته‌اند. هرچند اورنگ پس از مدتی آموزش‌های او را ممنوع کرد.

[147] H. Algar, «Bagdadi Mawlana Kaled Zia-al-Din », *Iranica.com*.

[148] Th. Zarcone, «La Naqchbandiyya », *Les Voies d'Allah*, op.cit. p.456.

فصل دوم

[1] B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris: La Découverte, 1984, p.26.

[2] A. Allouch, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*, (*906-962 / 1500-1552*), Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.

O. G. Ozgündenli, «Ottoman-Persian Relations. I. Under Selim I and Shah Esmail I», Iranica.com.
E. Tucker, «Ottoman-Persian Diplomacy: Afsharid and Zand Period», Iranica.com.

ابوبکربن عبدالله، تاریخ عثمان پاشا (شرح یورش عثمانی به قفقاز و آذربایجان و تصرف تبریز ۹۹۲-۹۹۱ قمری)، ترجمهٔ نصرالله صالحی، تهران، طهوری، ۱۳۸۷.

[۳] جلالی عنوان عمومی (ژنریک) شورش‌های گوناگون سدهٔ شانزدهم در آناتولی است. جلال نام تیمارداری بود که در ۱۵۱۰ سر به شورش برداشت (اسماعیل حقی اوزون چارشلی، تاریخ عثمانی، پیشین، جلد ۳، صص ۱۴۶-۱۳۲). این قیام‌ها و افت کشاورزی باعث سرازیر شدن روستاییان به شهرها شد. در اروپای غربی نیز پدیدهٔ مشابهی روی داد با این تفاوت که در آنجا با ظهور نخستین مانوفاکتورها مهاجران در شهرها جذب شدند. در امپراتوری عثمانی دولت به مقابله با روستاییان مهاجر برخاست و با تدابیر گوناگون کوشید مانع از استقرار این جمعیت سرگردان در شهرها شود. از یاد نباید برد که در سدهٔ شانزدهم ده درصد جمعیت عثمانی شهرنشین بود و استانبول با هفتصد هزار نفر جمعیت بزرگترین شهر اروپا محسوب می‌شد. تأمین آذوقهٔ شهرنشینان یکی از مشکلات اساسی دولت عثمانی بود و مهاجرت روستاییان به شهرها سرچشمهٔ دشواری‌های بزرگی برای دولت بود.

Gursel, *L'Empire Ottoman face au capitalisme*, Paris: L'Harmattan, 1987, pp.23, 95-96, 248.
W. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.

[۴] پژوهشگران دربارهٔ نقش و چگونگی تأثیر این عوامل همداستان نیستند. سیف‌الدین گورسل بر آن است که تغییر راه‌های بازرگانی بلافاصله از اهمیت مدیترانه نکاست و بحران سدهٔ شانزدهم عثمانی را نمی‌توان پیامد این تغییر راه‌ها دانست. درعوض به گمان او انقلاب قیمت‌ها در نیمهٔ دوم سدهٔ پانزدهم نقش مهمی در پیدایش بحران داشت. فرنان برودل در بررسی جالبی دربارهٔ نوسانات قیمت‌ها در اروپا از ۱۴۵۰ تا ۱۷۵۰ به نقش بحران‌زای کاهش ارزش پول عثمانی (آقچه یا آسپر) اشاره کرده است.

F. Braudel, «Les prix en Europe de 1450 à 1750», *Ecrits sur l'Histoire*, Paris: Flammarion, 1994, T2, p.41.
O. Barkan, J. Mc Carthy, «The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East», *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), pp.3-28.

[5] R. Mantran, (sous la dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, op.cit, p.224.

[۶] برای بررسی جنبه‌های گوناگون درماندگی عثمانیان در رویارویی با غرب نک: عبدالهادی حائری، امپراتوری عثمانی و دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب، ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (مشهد)، شمارهٔ دوم، سال هجدهم، تابستان ۱۳۶۴.

[۷] معاهدهٔ کوچوک کینارجه را کاترین دوم و مصطفی سوم در دهکده‌ای به این نام در شمال شرقی بلغارستان امضا کردند. براساس این معاهده روس‌ها به دریای سیاه راه یافتند و خانات کریمه مستقل شدند. این معاهده مقدمهٔ الحاق کریمه به روسیه (۱۷۸۳) و مبنای دعاوی بعدی این کشور در حمایت از مسیحیان امپراتوری عثمانی بود.

[8] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.473.
J. Shinder, «Career Line Formation in the Ottoman Bureaucracy 1648-1750», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16 (1973), pp.217-237.
R. L. Chambers, «The Civil Bureaucracy. Turkey», *Political Modernization in Japan and Turkey*, R. E. Ward, D. A. Rustow (ed by), Princeton: Princeton University Press, 1964, pp. 301-327.

[9] J-F. Solnon, *Le Turban et la Stambouline. L'Empire Ottoman et l'Europe, XIVème-XXème Siècle, affrontement et fascination réciproques*, Paris: Perrin, 2009, pp.353-356.

[10] Mehmed Efendi, *Le paradis des infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, trad. J. C. Galland, Paris: La Découverte, 2004.

[11] N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998, p.34.

[12] Ibid, p.35.

[13] B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, op.cit, p.246.

[14] J-F. Solnon, op.cit, pp.131-136.
E. S. Forster, *The Turkish Lettres of Ogier Ghiselaine de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople*, 1554-1562, London: Oxford University Press, 1968.

رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، تبریز، ستوده، ۱۳۷۴، جلد ۳، صص ۳۴-۳۳.

[15] I. Mélikoff, «Lale Devri», *Encyclopédie de l'Islame*, Leiden, Paris: E. J. Brill, G. P. Maisonneuve et Larose, 1985, TV, pp.645-648.

[16] N. Berkes, op.cit, p.27.

[۱۷] استانفورد جی شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید ۱۸۰۸-۱۲۸۰، پیشین، جلد ۱، ص ۴۰۵.

[۱۸] همان، ص ۴۰۵.

[19] B. Lewis, *Islam et laïcité (la naissance de la Turquie moderne)*, Paris: Fayard, 1988, p.49.

[۲۰] رحیم رئیس‌نیا، پیشین، جلد ۳، ص ۳۷.

[21] N. Berkes, op.cit, pp.36-37.
[22] Ibid, p.40.
[23] Ibid, p.40.

[۲۴] لغت وانقولو ترجمهٔ صحاح اللغة اثر ابونصر اسماعیل جوهری (لغت‌شناس عرب سدهٔ دهم میلادی) بود. محمد وانی افندی ملقب به وانقولو در سدهٔ شانزدهم میلادی این کتاب را به ترکی ترجمه کرد. رحیم رئیس‌نیا، پیشین، جلد ۱، ص ۴۱۱.

[۲۵] همان، ص ۳۶.
[۲۶] استانفورد جی شاو، پیشین، جلد ۱، ص ۴۱۱.
[۲۷] همان، ص ۴۱۵.

[28] N. Berkes, op.cit, p.30.

[۲۹] عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۶.

[30] N. Berkes, op.cit, pp.42-43.

[۳۱] جیاکومو کازانووا (۱۷۹۸ـ۱۷۲۵) در سفر به استانبول با بونوال آشنا شد. در داستان زندگی من، بونوال را مردی مسن و چاق توصیف کرد که به شیوهٔ فرانسوی‌ها لباس می‌پوشید و فوق‌العاده مرتب بود. بونوال به او گفته بود در این کشور (عثمانی) از تفتیش عقاید خبری نیست. نک:

J-F. Solnon, op.cit, pp.360-362.

[32] N. Berkes, op.cit, p.47.
[33] Ibid, p.49.
[34] Ibid, pp.49-50.

در سال ۱۷۰۴، پزشکی به نام عمر شفایی رساله‌ای دربارهٔ کاربرد شیمی و داروسازی نوشت که اقتباسی از کتاب پاراسلسوس (۱۵۴۱ـ۱۴۹۳)، پزشک و شیمیدان سوئیسی، بود. نوح ابن عبدالمنان و شعبان شفایی نیز رساله‌هایی دربارهٔ پزشکی جدید تدوین کردند. برای مقابله با این گرایش در سال ۱۷۰۴ فرمانی صادر شد که طب جدید را غیرقانونی اعلام کرد و «پزشکان نادانی» را که از ترسایان تقلید می‌کنند به مجازات تهدید کرد. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۱۵.

[۳۵] همان، ص ۴۷.
[۳۶] استانفورد. جی شاو، پیشین، جلد ۱، ص ۴۳۳.
[۳۷] عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۵۱.
[۳۸] همان، ص ۵۴.

[39] N. Berkes, op.cit, p.67.

[40] Ibid, p.66.

[41] F.Muge Goçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987. S. J. Shaw, *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III* (1789-1807), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.

[42] E.J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, London/New York: I.B. Tauris, 1998, p.18.

[43] B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, p.59.

[۴۴] استانفورد جی شاو، پیشین، جلد ۱، ص ۴۵۲.

[45] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.426.

[46] N. Berkes, op.cit, p.76.

[47] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.427.

[48] Ibid, p.426.

[۴۹] استانفورد جی شاو، پیشین، جلد ۱، ص ۴۵۷.

[50] C. V. Findley, «The Fondations of the Ottoman Foreign Ministry: The Beginnings of Bureaucratic Reform under Selim III and Mahmud II», *International Journal of the Middle East Studies*, 3 (1972), pp.388-416.

[51] B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, p.63.

[52] Ibid, pp.64-65.

[53] Ibid, p.66.

[54] U. Heyde, «The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II», *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem: Scripta Hierosolymita, 9 (1961), p.77.

[55] Ibid, p.77.

[56] Ibid, p.64.

[57] Ibid, pp.74,89-90.

[58] Ibid, p.90

[59] Ibid, p.80.

[60] Ibid, p.84.

[61] Ibid, p.73.

[۶۲] عبدالباقی گولپینارلی، مولویه پس از مولانا، پیشین، ص ۳۲۹.

[۶۳] عبدالوهاب زادهٔ نجد فرزند خانواده‌ای از قضات حنبلی بود. پس از سفر به عراق و ایران در عربستان مستقر شد (۱۷۳۹) و رسالهٔ کتاب التوحید را تدوین کرد. او در ۱۷۴۴ با محمد بن سعود بزرگ خاندان سعود پیمان اتحاد بست. کیش وهابی به نام پیراستن اسلام از بدعت گمراهان و بازگرداندن آن به شیوهٔ «سلف صالح» شکل گرفت. وهابیان که برداشت خود را یگانه تجسم اسلام راستین می‌دانند ریختن خون دگراندیشان را مجاز می‌دانند. وهابیان هم ایرانیان شیعه و هم عثمانیان سنی را از دم تیغ گذراندند. سرانجام محمدعلی خدیو مصر به نیابت از عثمانیان و پس از سال‌ها جنگ آنان را سرکوب کرد. پیمان اتحادی که میان امیر محمد بن سعود و عبدالوهاب بسته شده بود در نخستین سال‌های سدهٔ بیستم به نتیجه رسید و خاندان سعود در ۱۹۲۵ پس از سقوط هاشمیان به یاری وهابیان بر سراسر خاک عربستان مسلط شد. نک:

A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2005, pp.257-258.

J. Sourdel, D. Sourdel, «Wahhabisme», *Dictionnaire historique de l'Islam*, op.cit, pp.847-848.

[64] E.J. Zürcher, op.cit, p.26.

[۶۵] عبدالهادی حائری، پیشین، صص ۹۴ـ۹۳.

[۶۶] استانفورد جی شاو، پیشین، جلد ۱، صص ۴۷۷ـ۴۷۳.

[67] E.J. Zürcher, op.cit, p.31.

[68] N. Berkes, op.cit, p.90.

[69] A. Kazancigil, E. Ozbudun (éd), *Ataturk: fondateur de la Turquie moderne*, Paris/New York/Barcelone: Masson-Unesco, 1984, p.38.

[70] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.438.

[71] Ibid, p.439.

[۷۲] دیوید مک داول، تاریخ معاصر کرد، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ، ۱۳۸۰، صص ۱۰۹ـ۹۵.

E.J. Zürcher, op.cit, p.32.

[۷۳] در سال ۱۸۲۱ به دستور پاشای ارزروم جلو کاروان خاندان سلطنتی قاجار و حرم فتحعلی شاه را در راه سفر حج گرفتند و از آنها حق گمرکی خواستند، قسمتی از اموالشان را ضبط و به حرم شاه بی‌احترامی کردند. سرعسکر ارزروم گروهی از ایلات سرحدی ایران را به خاک عثمانی کوچاند. عباس میرزا نماینده‌ای به استانبول فرستاد اما نمایندهٔ ایران را به زندان انداختند. عباس میرزا با سپاهی

مرکب از ۳۵ هزار نفر به ارزروم حمله کرد و لشکر ۶۰ هزار نفری عثمانی را درهم شکست. قارص و وان و بایزید را گرفت. از سوی دیگر حاکم کرمانشاه نیز بر قوای عثمانی چیره شد و به سمت بغداد پیشروی کرد. عثمانیان به دست و پا افتادند و کانینگ، سفیر پرقدرت انگلستان در استانبول، به وساطت برخاست. نک: فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸ (چاپ سوم)، صص ۶۴-۶۵.

و نیز علی‌اصغر شمیم، ایران در دورهٔ سلطنت قاجار، تهران، زریاب، ۱۳۸۳ (چاپ دوم)، صص ۱۲۲-۱۱۷.

[۷۴] استانفورد. جی شاو، ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، صص ۵۴-۵۲.

پس از ۱۸۲۶، شماری از بکتاشیان به لژهای فراماسونی پیوستند و به مروّجان اندیشه‌های جدید تبدیل شدند. آنها همچنین در طریقت‌های ملامی و مولوی نفوذ کردند.

[۷۵] همان، ص ۵۷.

[۷۶] مولتکه علاوه بر سازماندهی ارتش عثمانی شخصاً در کارزار بر ضدّ کردان و محمدعلی خدیو مصر شرکت کرد. در ۱۸۴۰ به پروس بازگشت و در ۱۸۵۸ فرماندهٔ ستاد ارتش پروس شد. اصلاحات نظامی پردامنهٔ بیسمارک (۱۸۶۲) به ابتکار او تدوین و انجام شد و به برکت آنها ارتش پروس در ۱۸۶۶ بر اتریش و در ۱۸۷۰ بر فرانسه پیروز گشت.

M. Mourre, *Le petit Mourre. Dictionnaire d'Histoire universeller*, Paris: Bordas, 2006, p.971.

[77] B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, p.78.

[78] Ibid, p.79.

[79] N. Berkes, op.cit, p.113.

از سال ۱۸۶۱ تدریس پزشکی به زبان ترکی عثمانی آغاز شد و نخستین تلاش‌ها در جهت تدوین زبان علمی صورت گرفت. انجمن طب عثمانی که در ۱۸۶۶ تأسیس شد نخستین نشریهٔ پزشکی کشور به نام وقایع طبیّه را منتشر ساخت. انجمن همچنین پس از سه سال کار مداوم نخستین فرهنگ لغات پزشکی را به ترکی عثمانی تدوین کرد. در فاصلهٔ ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۰ زبان ترکی جایگزین زبان فرانسوی در دانشکده‌های پزشکی شد.

Ibid, p.194.

[80] Ibid, p.114.

[81] Ibid, p.118.

[۸۲] شانی‌زاده در ۱۸۱۹ وقایع‌نگار دربار شد اما پس از سرکوب ینی چریان به سبب

پیوند با بکتاشیان مقام خود را از دست داد و ناگزیر از مهاجرت شد. نوشته‌های پزشکی شانی‌زاده را سرآغاز پزشکی جدید در ترکیه می‌دانند. واژگان طبی او تا ۱۹۳۰، یعنی تا اصلاح زبان در دورهٔ آتاتورک، همچنان به کار می‌رفت.

B. Lewis, op.cit, p.81-82.

[83] N. Berkes, op.cit, pp.120-121.

[84] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, pp.454-455.

[85] Ibid, p.455.

[86] Ibid, p.456.

C. Groc, I. Calgar, *La presse française de la Turquie de 1795 à nos jours*, Istanbul: ISIS (Varia Turcica), 1985.

[87] B. Lewis, op.cit, p.89.

[88] Ibid, pp.86-87.

[۸۹] طیب گوک بیلگین، «باب عالی»، دانشنامهٔ جهان اسلام، پیشین، حرف ب، جزوهٔ اول، صص ۷۹ـ۷۸.

C.V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublim Porte, 1789-1922*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

[۹۰] طیب گوک بیلگین، پیشین، ص ۷۸.

[۹۱] همان، ص ۷۸.

[۹۲] هیئت تحریریه، «باب مشیخت»، دانشنامهٔ جهان اسلام، پیشین، حرف ب، جزوهٔ اول، ص ۹۶.

[۹۳] همان، ص ۹۷.

[94] R. L. Chambers, «The Ottoman Ulama and the Tanzimat», *Scholars, Saints, and Sufis*, N. R. Keddy (ed by), Berkeley: University of California Press, 1972, pp.35-36.

محمود دوم با فتحعلی شاه در ایران همزمان بود. فتحعلی شاه سیاستی کاملاً برعکس محمود در قبال اهل دین در پیش گرفت و دین‌پروری را که از زمان آغامحمدخان دوباره آغاز شده بود با ظاهرسازی بیشتر ادامه داد. فتحعلی شاه در مراسم عزاداری بزرگان تشیع شرکت می‌کرد و در دربار مجالس بحث دینی ترتیب می‌داد. قم را دارالایمان نامید و اهالی آن را از پرداخت مالیات معاف کرد و مدرسهٔ دینی فیضیه را در این شهر ساخت. محمدحسین‌خان مروی، از درباریان، مدرسهٔ مروی را در تهران تأسیس کرد. بسیاری از علمای مقیم عراق به دعوت فتحعلی شاه به ایران آمدند. میرزا ابوالقاسم قمی در قم، ملااحمد نراقی در کاشان، حاجی ابراهیم کرباسی و حاجی محمدباقر شفتی در اصفهان مستقر شدند و جان تازه‌ای در کالبد مدارس دینی این شهرها دمیدند. برای مدتی گرانیگاه

آموزش‌های شیعه از عراق به ایران منتقل شد. فتحعلی‌شاه دست علما را در امور حقوقی باز گذاشت و بدین ترتیب منبع درآمد مهمی برای آنان فراهم آورد. تعداد علما و مجتهدان طی یک دورهٔ پنجاه‌ساله به‌طور چشمگیری افزایش یافت. شاردن، جهانگرد فرانسوی، که در نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم از ایران دیدن کرده بود به شمار اندک مجتهدان اشاره کرده است. سِر جان ملکم در آغاز سدهٔ نوزدهم نوشت در ایران بیشتر از سه یا چهار مجتهد وجود ندارد. به برکت سیاست‌های فتحعلی‌شاه تعداد مجتهدان افزایش چشمگیری یافت. در چهل سال نخست سلطنت ناصرالدین‌شاه دست‌کم نیمی از ۳۵۹ روحانی برجسته‌ای را که اعتمادالسطنه در المآثر و الاثار از آنها نام برده می‌توان در زمرهٔ مجتهدان به شمار آورد. آخوند ملاکاظم خراسانی در پایان سدهٔ نوزدهم ادعا کرد که خود به‌تنهایی دست‌کم یکصدوبیست مجتهد تربیت کرده است. از جمله پیامدهای دین‌پروری فتحعلی شاه رواج سنت‌هایی چون روضه‌خوانی، سینه‌زنی و شبیه‌سازی بود که پیشینهٔ آن به دورهٔ صفوی بازمی‌گشت. پیامد دیگر این سیاست ایجاد اقتدار دوگانهٔ دینی ـ دنیوی در کشور بود. فتحعلی شاه ادعا می‌کرد که به نیابت روحانیان سلطنت می‌کند و حتی از شیخ جعفر کاشف‌الغطا، یکی از علمای برجسته، خواست که رسماً او را به نیابت از امام زمان به سلطنت منصوب کند. هستهٔ نخستین نظریهٔ ولایت فقیه را در نوشتهٔ دو مجتهد بزرگ این دوره، ملااحمد نراقی (درگذشت ۱۸۲۹) و محمدحسین کاشف‌الغطا (درگذشت ۱۸۳۸) می‌توان یافت.

احمد کاظمی موسوی، «جایگاه علما در حکومت قاجار»، ایران‌نامه (مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی)، سال پانزدهم، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۶، صص ۲۲۷ـ۱۹۹.

S. Amir Arjomand, op.cit, pp.232, 244-246.

[95] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.453.

[۹۶] محمود دوم برخلاف نیاکانش که با مردم عادی کوچکترین تماسی نداشتند در میان مردم ظاهر می‌شد و حتی به ولایات سرکشی می‌کرد. او اغلب سوار بر کالسکه‌ای به سبک اروپایی رفت‌وآمد می‌کرد و نخستین سلطانی بود که در مهمانی‌ها و کنسرت‌های سفارتخانه‌های اروپایی حضور می‌یافت. به کمک دونیزتی پاشا، گروهی از موسیقی‌دانان اروپایی برای آموزش جوانان ترک به استانبول دعوت شدند. پس از مدتی گروه‌های موسیقی بومی برای مهمانان اروپایی کنسرت می‌دادند. در ایران، محمدشاه (۱۸۴۸ـ۱۸۳۴) نخستین پادشاهی بود که لباس غربی پوشید. نک: هوشنگ شهابی، «مقررات لباس پوشیدن برای مردان در ترکیه و ایران»، تجدد آمرانه (جامعه و دولت در عصر رضاشاه)، گردآوری

و تألیف تورج اتابکی، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴.

[97] H. Algar, «Amama», Iranica.com.

[۹۸] هوشنگ شهابی، پیشین، ص ۱۸۵.

[99] U. Heyd, op.cit, pp.68-69.
[100] Ibid, p.69.
[101] Ibid, p.69.
[102] Ibid, p.73.
[103] Ibid, p.73.
[104] Ibid, p.71.
[105] Ibid, pp.72-73.
[106] Ibid, p.73.
[107] Ibid, p.81.
[108] Ibid, p.82.

[۱۰۹] عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۴۵.

[110] U. Heyd, op.cit, p.95.

[۱۱۱] حاجی خلیفه (کاتب چلبی) در رسالهٔ میزان الحق بی‌بهرگی اغلب علما از فضیلت‌های اخلاقی و بی‌مایگی آنان را به باد انتقاد گرفت.

N. Berkes, «Islah», *Encyclopédie de l'Islam*, op.cit, 1978, T IV, pp.175.
[112] U. Heyd, op.cit, p.72.
[113] E.J. Zürcher, op.cit, p.52.

[۱۱۴] مصطفی رشید پاشا (۱۸۵۵ـ۱۸۰۰) را پدر تنظیمات می‌دانند. او فرزند یکی از کارمندان اوقاف سلطان بایزید دوم بود. پس از تحصیلات دینی به یاری یکی از عموهایش به خدمت باب عالی درآمد. در ۱۸۳۴ به‌عنوان سفیر عثمانی به فرانسه اعزام شد. در پاریس با سیلوستر دوساسی، خاورشناس معروف، آشنا شد و به فراگیری زبان فرانسه روی آورد و در این کار چنان پیشرفت کرد که در ۱۸۳۹ پس از بازگشت به فرانسه می‌توانست بدون مترجم با لویی فیلیپ سخن بگوید. مصطفی رشیدپاشا در ۱۸۳۷ به وزارت امور خارجه برگزیده شد. در ۱۸۴۶ برای نخستین بار صدراعظم شد. او به برکت آشنایی با زبان فرانسه، اقامت در کشورهای اروپایی و شرکت در لژهای فراماسونی با اندیشه‌های جدید اروپایی آشنا شده بود.

B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, pp.98-99.
[115] C. Orhonlu, «Khatti Humayun et Khatti Sherif», *Encyclopédie de l'Islam*, op.cit, 1978, T IV, pp.1162-1163.

Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, Paris: A. Cotillon et Cie (Librairies du Conseil d'Etat), 1882, T 1, pp.139-166, T 2, pp.36-42.
K. Goodwin, *The Tanzimat and the Problem of Political Autority in the Ottoman Empire: 1838-1876*, Rhode Island College (History Honors Thesis), 2006, pp.15-23.

[116] N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op.cit, pp.146-156.

[117] Ibid, p.163.

[118] B. Lewis, op.cit, p.102.

[۱۱۹] رسولی، «جودت پاشا»، دانشنامهٔ ادب فارسی (ادب فارسی در آناتولی و بالکان)، به سرپرستی حسن انوشه، جلد ۶، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳، صص ۲۸۸ـ۲۸۷.

R.L. Chambers, «The Education of a Ninteenth Century Ottoman Alim: Ahmed Cevdet Pasa», *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1973), pp.440-464.

[120] R.H. Davison, «Fuad Pasha», *Encyclopédie de l'Islam*, op.cit, 1965, T II, pp.956-958.

[121] H. Bowen, «Ali Pasha Muhammed Amin», *Encyclopédie de l'Islam*, op.cit, 1960, T1, pp.408-409.

[۱۲۲] جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (۱۵۰۲ـ۱۴۲۷) اهل قریهٔ دوان در حوالی کازرون بود. دوانی در شیراز درس خواند و در دورهٔ آق‌قویونلو قاضی فارس بود. بیشتر نوشته‌های او به عربی است. یکی از مهمترین آثار فارسی او اخلاق جلالی است که با الهام از اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی نوشته شده است. نظریهٔ سیاسی او بیشتر درپی توجیه دعاوی سیاسی و دینی اوزون حسن سرسلسلهٔ آق‌قویونلو بود. به گفتهٔ دوانی هر سلطان عادل و منصفی صرف‌نظر از اصل و نَسَبش می‌تواند ادعای خلافت کند.

J. Sourdel, D. Sourdel, «al-Davani», *Dictionnaire historique de l'Islam*, op.cit, pp.237-238.
A. J. Newman, «Davani, Jalal-al-Din Mohammad », Iranica.com.

[123] N. Berkes, op.cit, p.165.

[124] R.L. Chambers, «The Ottoman Ulema and the Tanzimat», op.cit, p.44.

[125] Ed. Engelhardt, op.cit, T1, p.41.

[126] R.L. Chambers, op.cit, p.44.

[127] Ibid, pp.44-45.

[128] Ibid, p.46.

[129] Ibid, pp.35-36.
G.Giranesco, «Une description de l'organisation de l'instruction publique de l'Empire Ottoman, faite par Stanislas Bellanger en 1847», *Turcica*, XIII (1987), pp.123-137.

[۱۳۰] استانفورد جی شاو، ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، صص ۲۰۰ـ۱۹۹.

[131] S. Mardin, «Religion et laïcité en Turquie», *Ataturk: fondateur de la Turquie moderne*, op.cit, pp.194-195.
E. Kuran, «Répercussions sociales de l'éducation dans la réforme de l'Empire Ottoman», *Economie et société dans l'Empire Ottoman*, J.L. Bacque-Grammont, P. Dumont (éd), Paris: éd CNRS, 1983, pp.145-147.

[132] A.M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, London, George Allen and Unvin Ltd, 1966, pp.56-68.

[133] Ibid, p.67.

[134] Ibid, p.67.

[۱۳۵] استانفورد جی شاو، ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، صص ۱۹۶ـ۱۹۵.

[۱۳۶] نخستین سخنرانی سیدجمال‌الدین اعتراضی برنینگیخت. چند ماه بعد با فرارسیدن ماه رمضان (دسامبر ۱۸۷۰) قرار شد ده سخنرانی آزاد در دانشگاه برگزار شود. موضوع یکی از این سخنرانی‌ها «پیشرفت‌های علوم و فنون» بود و تحسین پیشنهاد کرد سیدجمال‌الدین در این زمینه سخنرانی کند. سید در سخنرانی خود پیامبری را نوعی صناعت خواند. اغلب زندگینامه‌نویسان سیدجمال‌الدین ادعا کرده‌اند این سخنرانی و جاروجنجالی که پس از آن به راه افتاد سبب تعطیل دانشگاه (دارالفنون) استانبول شد. به روایت مریدان سید، شیخ‌الاسلام حسن فهمی افندی از روی حسادت و نگرانی از اینکه مبادا مقام خود را از دست بدهد این سخنرانی را دستمایهٔ کارزار بر ضدّ سیدجمال‌الدین ساخت. به گفتهٔ نیازی برکس این ادعا زادهٔ خیال‌پردازی‌های سید و مریدانش است. چگونه سیدِ سی‌وسه‌ساله‌ای که هنوز چند ماه از ورودش به استانبول نگذشته بود و اصل‌ونسبش به‌سبب پنهان‌کاری‌های خود او بر کسی روشن نبود می‌توانست رقیبی برای شیخ‌الاسلام باشد. در تاریخ عثمانی فقط یک بار در سدهٔ پانزدهم و در شرایطی استثنایی یک ایرانی‌تبار به مقام شیخ‌الاسلامی دست یافت.

N. Berkes, op.cit, p.183.

[137] Ibid, pp.180-181.

[۱۳۸] استانفورد. جی شاو، ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، ص ۱۹۶.

[۱۳۹] عبدالهادی حائری، تاریخ جنبش‌ها و تکاپوهای فراماسونری در کشورهای اسلامی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۵۹.

[140] I.E. Petrosyan, «On the Motive Forces of the Reformist and Constitutionalist Movement in the Ottoman Empire», *Economie et Société dans l'Empire Ottoman*, op.cit, p.18.

[۱۴۱] استانفورد جی شاو، ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، ص ۱۳۰.

[142] D. Kuchner, «The Place of the Ulama in the Ottoman Empire During the Age of Reform 1839-1918», *Turcica*, XIX (1987), p.55.

[143] R.L. Chambers, «The Ottoman Ulema and the Tanzimat», op.cit, p.40.

[144] D. Kuchner, op.cit, p.56.

[145] B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, p.114.

[146] O. Okyar, «A New Look at the Recent Political, Social and Economic Historiography of the Tanzimat», *Economie et Société dans l'Empire Ottoman*, op.cit, pp.33-45.

[147] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.501.

[148] E.J. Zürcher, op.cit, p.47.

[149] Ibid, p.48.

[150] Ibid, p.48

فصل سوم

[۱] در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم روشنفکرانی را که بـه انـدیشه‌ها و نـهادهای اروپـایی و بویژه فرانسوی دلبستگی داشتند «آلافرنگ» می‌نامیدند و در مقابلْ کسانی را کـه به شیوهٔ زیست و اندیشه‌های سنتی وفادار بودند «آلاتورک» می‌خواندند.

[2] A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, Paris: Gallimard, 1979, p.245.

[۳] رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، پیشین، جلد ۳، ص ۵۳.

[۴] همان، صص ۵۵ـ۵۴.

[5] N. Berkes, op.cit, p.204.

[6] S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought (A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas)*, New York: Syracuse University Press, 2000, p.11.

[7] Ibid, pp.12-13.

[8] B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, p.138.

[9] Ibid, p.139.

[10] N. Berkes, op.cit, pp.208-209.

[11] S. Mardin, op.cit, p.39.

[12] Ibid, p.32.

[13] Ibid, p.39.

[14] Ibid, p.42.

[15] Ibid, p.42.

[16] Ibid, pp.44-45.

[17] Ibid, p.45.

[18] N. Berkes, op.cit, p.208.
[19] S. Mardin, op.cit, p.47.
[20] Ibid, p.49.
[21] Ibid, p.49.
[22] Ibid, p.52 (Foot note 94).
[23] Ibid, pp.52-53.
[24] B. Lewis, op.cit, p.140.
[25] Ibid, p.141.
[26] S. Mardin, op.cit, p.56.
[27] F. A. Tansel, «Kemal Mehmed Namik», *Encylcopédie de l'Islam*, op.cit, 1978,TIV, pp.908-912.

روشنوزاده، «نامق کمال»، دانشنامهٔ ادب فارسی، پیشین، جلد ۶ (ادب فارسی در آناتولی و بالکان)، صص ۸۵۵ـ۸۵۳.

رحیم رئیس‌نیا، پیشین، جلد ۳، صص ۱۳۶ـ۱۳۱.

[۲۸] روشنوزاده، پیشین، ص ۸۵۴.

[۲۹] این نمایشنامه به کوشش ح. ملک‌زادهٔ تبریزی به فارسی ترجمه شد و در ذی‌قعده ۱۳۳۸ قمری به سعی سازمان خیریهٔ وطنیه در نمایشخانهٔ طبقهٔ بالای چاپخانهٔ فاروس در خیابان لاله‌زار تهران به نمایش درآمد. روشنوزاده، پیشین، صص ۸۵۵ـ۸۵۴.

جمشید ملک‌پور، ادبیات نمایشی در ایران، تهران، توس، ۱۳۶۳، جلد ۲، ص ۵۰.

[30] S. Mardin, op.cit, p.76.
[31] F.A. Tansel, op.cit, p.909.

[۳۲] روشنوزاده، پیشین، ص ۸۵۴.

[33] S. Mardin, op.cit, p.290.

[۳۴] هابز در لویاتان قانون طبیعی را بدین شکل تعریف کرده است:

حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطهٔ عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرّب زندگی اوست یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند، یا از ترک فعلی که به عقیدهٔ خودش بهترین راه حفظ آن است منع کند (توماس هابز، لویاتان، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، صص ۱۶۱ـ۱۶۰).

[35] S. Mardin, op.cit, p.293.
[36] B. Lewis, op.cit, pp.130-131.
[37] Ibid, pp.131-132.
[38] S. Mardin, op.cit, pp.332-333.
[39] Ibid, pp.294-296.

[۴۰] جان لاک در رسالهٔ دوم دربارهٔ حکومت می‌نویسد:

اما هرچند متملّقان بکوشند با سخنان خود فکر مردم را با چیزهای بی‌اهمیت مشغول کنند نمی‌توانند ادراک مردم را نابود سازند. وقتی مردمان ببینند که کسی از میان آنها، مقام او هرچه می‌خواهد باشد، از حدود اجتماع سیاسی خارج است و در مقابل آسیب‌هایی که از او می‌بینند هیچ دادخواه و مرجعی ندارند، خود را در مقابل چنین کسی در وضع طبیعی می‌بینند و هروقت بتوانند قیام می‌کنند (محمود صناعی (ترجمه و تألیف) آزادی فرد و قدرت دولت، چاپ چهارم، تهران، هرمس، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳).

[41] S. Mardin, op.cit, pp.297-298.

[42] Ibid, p.309.

[۴۳] در ایران نیز این گرایش در نوشته‌های روشنفکرانی چون میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نویسندهٔ رسالهٔ معروف یک کلمه یا میرزا ملکم‌خان بروشنی دیده می‌شود. مستشارالدوله در نامه‌ای به میرزا فتحعلی آخوندزاده می‌نویسد: «از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.» (فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۵۵.

میرزا ملکم‌خان نیز از همین نظر در نوشته‌های گوناگون خود دفاع کرده است. در جایی می‌نویسد:

در ممالک اسلام هر نظمی که از خارج بیاید نه ریشه خواهد داشت نه ثمر. چرا دولت عثمانی با همهٔ تقویت‌های دول شما از تنظیمات خود هیچ فایده نبرد؟ به علت اینکه وزرای عثمانی خواستند تنظیمات را از فرنگستان بیاورند و این محال بود. در مملکت اسلام نظم باید ناچار از خود اسلام ظهور کند (روزنامهٔ قانون به کوشش و با مقدمهٔ هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۵، شمارهٔ ۳۶، ص ۱۳).

برای نمونه‌های دیگری از این‌گونه تلاش‌های دمسازگرانه بنگرید به ماشاءالله آجودانی، مشروطهٔ ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۳ (چاپ سوم)، صص ۳۸۴ـ۳۸۳.

[44] S. Mardin, op.cit, p.310.

[45] J.C. Acquaviva, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris: Gualino éditeur, 2007 (10ème édition), p.110.

[46] N. Berkes, op.cit, p.213.

[47] S. Mardin, op.cit, pp.312-313.

[48] B. Lewis, op.cit, p.133.

[49] E. Renan, *L'Islamisme et la sciencer*, Paris: Calmann-Levy, 1883, p.2.

[۵۰] حمید عنایت، سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۴.

[۵۱] همان، ص ۱۰۵.

[۵۲] همان، صص ۱۰۸ـ۱۰۷.

[53] S. Mardin, op.cit, p.315.

[54] Ibid, p.315.

[55] N. Berkes, op.cit, p.216.

[56] Ibid, p.217.

[۵۷] پس از اعلام ورشکستگی دولت عثمانی (۱۸۷۵) کارزار ضدّترک در اروپا شدت و حدت بی‌سابقه‌ای پیدا کرد. گلادستون، نخست‌وزیر انگلستان، اعلام کرد که می‌خواهد سرتاسر جهان را از حضور ترکان پاک کند. ادوارد فریمن، تاریخ‌نگار انگلیسی، در ۱۸۷۷ گفت: «حضور ترکان در اروپا پیشامدی است که هرچه زودتر به پایان برسد بهتر است.»

N. Berkes, op.cit, pp.219-221.

[58] E.J. Zürcher, op.cit, p.76.

[59] G. Castellan, *Histoire des Balkans (XIVème - XXème siècle)*, Paris: Fayard, 1991, p.317.

[60] Ibid, p.316.

[61] F. Georgeon, *Abdulhamid II, le Sultan Calife*, Paris: Fayard, 2003, p.44.

[62] Ibid, p.45.

[63] Ibid, pp.45-46.

[64] Ibid, p.46.

[65] Ibid, p.46.

[66] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.514.

[67] Ibid, p.514.

[68] B. Lewis, op.cit, p.147.

[69] F. Georgeon, op.cit, pp.46-47.

[70] E.J. Zürcher, op.cit, p.77.

[۷۱] به گفتهٔ برنارد لویس تظاهرات طلاب در تاریخ عثمانی پدیدهٔ جدیدی نبود، آنچه در این تظاهرات تازه بود خواست‌های سیاسی آن و بویژه تقاضای تغییر صدراعظم بود.

B. Lewis, op.cit, pp.144-145.

[72] Ibid, p.145.

[۷۳] استانفورد جی شاو، ازل کورال شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید، پیشین، جلد ۲، ص ۲۸۵.

[۷۴] رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، پیشین، جلد ۳، صص ۱۷۷ـ۱۷۶.

[75] F. Georgeon, op.cit, p.48.

[76] Ibid, p.50.

[77] Ibid, p.53.

مراد بیست و هشت سال در کاخ چراغان زندانی بود. نک رحیم رئیس‌نیا، پیشین، جلد ۳، ص ۱۷۹.

[78] Ibid, p.62.
[79] Ibid, pp.62-63.
[80] Ibid, p.63.
[81] N. Berkes, op.cit, p.227.
[82] Ibid, p.234.
[83] Ibid, p.237.
[84] Ibid, pp.237-238.
[85] Ibid, p.239.
[86] Ibid, p.240.
[87] F. Georgeon, op.cit, p.63.

[۸۸] اختر، سال سوم، شمارهٔ ۴ (فوریهٔ ۱۸۷۷)، ص ۸، تهران، کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۸، جلد اول (سال اول ـ سوم).

[89] F. Georgeon, op.cit, p.65.
[90] Ibid, p.65.

[۹۱] اختر، سال سوم، شمارهٔ ۱ (ژانویهٔ ۱۸۷۷)، ص ۲، پیشین، جلد اول (سال اول ـ سوم).
قانون اساسی عثمانی با الهام از قانون اساسی ۱۸۳۱ بلژیک و قانون ۱۸۵۰ پروس نوشته شد. قانون اساسی پروس تلاشی بود در جهت سازگار کردن قانون اساسی بلژیک و سنت اقتدارگرایی پروسی. قانون اساسی ۱۸۳۱ بلژیک نیز خود از روی قانون اساسی ۱۸۳۰ فرانسه اقتباس شده بود. سی سال بعد در پی انقلاب مشروطه در ایران قانون اساسی ایران و متمم آن با الهام از قانون اساسی ۱۸۳۰ فرانسه و ۱۸۳۱ بلژیک تدوین شد. مخبرالسلطنه هدایت الهام گرفتن از قانون اساسی فرانسه و بلژیک را منشأ همهٔ مشکلات می‌دانست. به گفتهٔ او «مردم فرانسه آتشی‌مزاج» هستند و پس از انقلاب فرانسه «اوباش غلبه کردند و خرابی‌ها به بار آوردند و ما همان رشته را دنبال کردیم». به گفتهٔ او «اگر ملاحظات سیاسی نبود می‌بایست تقلید از انگلیس کرد که همیشه اصول قدیمی را ملحوظ می‌دارد ...». مخبرالسلطنه هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، زوار، ۱۳۶۳ (چاپ چهارم)، ص ۱۴۵.

[92] E.J. Zürcher,op.cit, p.80.
[93] Ibid, p.80.

[۹۴] اختر، سال سوم، شمارهٔ ۴ (۷ فوریهٔ ۱۸۷۷)، ص ۸، (شمارهٔ صفحهٔ مسلسل ۲۷۶).

[95] F. Georgeon, op.cit, pp.69-70.
[96] Ibid, p.69.

[۹۷] اختر، سال سوم، شمارهٔ ۵ (۱۴ فوریهٔ ۱۸۷۷)، ص ۲، (شمارهٔ صفحهٔ مسلسل ۲۸۲).

[98] H. Kayali, «Election and the Electoral Process in the Ottoman Empire 1876-1919», *International Journal of Middle East Studiesr*, XXVII (1995), pp.265-285.
R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimor: John Hapkins University Press, 1964.
[99] F. Georgeon, op.cit, p.87.
[100] Ibid, p.81.
[101] Ibid, p.88.
[102] Ibid, p.88.

[۱۰۳] استانفورد جی شاو، ازل کورال شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید، پیشین، جلد ۲، ص ۳۲۲.

[104] F. Georgeon, op.cit, p.89.

[۱۰۵] اختر، سال چهارم، شمارهٔ ۷ (۲۰ فوریهٔ ۱۸۷۸)، ص ۵، (شمارهٔ صفحهٔ مسلسل ۸۵۰).

[۱۰۶] روسیهٔ تزاری وجود کشوری با دولت مشروطه و دارای قانون اساسی و مجلس را در همجواری خود برنمی‌تافت. در ژانویهٔ ۱۸۷۷ بر روی دیوارهای مسکو شعارهایی مبنی بر درخواست قانون اساسی نوشته شد که در آنها به عثمانی اشاره شده بود. نک:

R. Devereux, op.cit, p.91.
[107] N. Berkes, op.cit, pp.253-256.

فصل چهارم

[۱] در این ماجرا هشتادوپنج نفر و از جمله پانزده سرباز کشته شدند. سازمان‌دهندهٔ عملیات علی سعاوی، شخصیتی ماجراجو بود. بخش بزرگی از همراهان او در این شبه‌کودتا مهاجران بالکان بودند. سعاوی در ۱۸۳۹ در استانبول به دنیا آمد. نخست در مدارس غیردینی و سپس در مدارس دینی درس خواند و واعظ شد. او مدتی را در شهرستان‌های مختلف گذراند و در ۱۸۶۶ به استانبول بازگشت و روزنامهٔ مخبر را تأسیس کرد. در سال ۱۸۶۷ ناگزیر از ترک کشور شد و به پاریس و سپس لندن

رفت و با نوعثمانیان همراه شد. در ۱۸۷۶ پس از به قدرت رسیدن عبدالحمید دوم به استانبول بازگشت. مدتی کتابدار دربار بود. در ژانویهٔ ۱۸۷۷ سلطان او را به مدیریت دبیرستان گالاتاسرای برگماشت و تا دسامبر همان سال در این مقام باقی بود. سپس به روزنامه‌نگاری و وعظ در مساجد پرداخت. مدحت جمال کونتای، تاریخ‌نگار ترک، او را «انقلابی عمامه‌به‌سر» نامیده است. اندیشه‌های سعاوی ترکیبی از ترکیت، اسلام و غرب‌ستیزی بود.

[2] F. Georgeon, op.cit, pp.94-95.
[3] Ibid, p.96.
[4] Ibid, p.96.

در دورهٔ سلطنت عبدالحمید دوم ساختمان‌های جدیدی درون محوطهٔ یلدیز ساخته شد. هنگام سفر گیوم دوم، پادشاه آلمان، به عثمانی (۱۸۸۹ و ۱۸۹۸) دو ساختمان مخصوص برای اقامت او بنا شد. به مناسبت سفر مظفرالدین شاه (۱۹۰۰) نیز ساختمان ویژه‌ای به نام کوشک عجم ساخته شد. در سال‌های پایانی سلطنت عبدالحمید، یلدیز به شهری با بیش از شش هزار نفر جمعیت (هزار مستخدم، چهارصد باغبان، سیصد و پنجاه پیشکار و منشی و مصاحب، شصت پزشک و داروساز، پنجاه روحانی به اضافهٔ کتابداران و مترجمان و غیره) تبدیل شده بود.

[۵] حاجی پیرزاده، سفرنامهٔ حاجی پیرزاده، پیشین، جلد ۲، ص ۱۰۳. خان‌ملک ساسانی نیز شرحی از وضعیت یلدیز و روحیهٔ هراس‌زدهٔ عبدالحمید به دست داده است. خان‌ملک ساسانی، سیاستگران دورهٔ قاجار، تهران، هدایت ـ بابک، ۱۳۵۲، ص ۲۲۵.
[۶] حاجی پیرزاده، پیشین، جلد ۲، صص ۱۰۲ـ۱۰۱.

[7] F. Georgeon, op.cit, p.149.

[۸] حاجی پیرزاده، پیشین، جلد ۲، ص ۱۳۲.
[۹] عبدالحمید با مشاهدهٔ عکس‌هایی که والی لبنان برای او فرستاده بود به نفوذ فرانسه در لبنان پی برد.

F. Georgeon, op.cit, pp.161-162.

دربارهٔ سرآغاز عکاسی در عثمانی نک:

E. zendes, «The Art of Photography in Ottoman Empire», *Turks*, op.cit, Vol 4, pp.828-840.

[۱۰] عبدالحمید سانسور را ضروری می‌دانست و می‌گفت: «اتباع ما کودکانی هستند با هیکل بزرگ.»

F. Georgeon, op.cit, p. 162.

[11] L. Bazin, «Censure ottomane et lexicographie: le Kamus-i Fransevi de Sami Bey», *Economie et Société dans l'Empire Ottomanr*, op.cit, pp.203-204.

[12] Th. Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, op.cit, p.87.

[13] N. Berkes, op.cit, p.260.

[14] Ibid, p.260.

[15] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.556.

[16] N. Berkes, op.cit, p.277.

[17] J. Strauss, «Les livres et l'imprimerie à İstanbul 1800-1908», P. Dumont (éd), *Turquie, livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul: Etudes turques USHS, 1992, pp.5-24.

[18] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, pp.556-557.

[۱۹] یکی از مترجمان داستان‌های پلیسی برای عبدالحمید پسر وزیر خزانهٔ خاصّ شاهانه بود که سعیدبیگ نام داشت. سعیدبیگ در دبیرستان گالاتاسرای درس خوانده بود و به زبان فرانسه تسلط کامل داشت. او در کنار وظایف رسمی‌اش که عبارت بودند از عضویت در شورای عالی بهداشت استانبول و تدریس زبان فرانسه (فرانسهٔ تجاری و هنر ترجمه) در مدرسهٔ تجارت و دبیرستان گالاتاسرای، رمان‌های فرانسوی مورد علاقهٔ سلطان را ترجمه می‌کرد. اما اهمیت سعیدبیگ به سبب یادداشت‌های روزانهٔ اوست. سعیدبیگ با دقتی شگفت‌انگیز کارهای روزمرهٔ خود را در دفترچه‌هایی یادداشت می‌کرد. از مجموع آنها دفترچه‌های مربوط به سال‌های ۱۹۰۱، ۱۹۰۲، ۱۹۰۴، ۱۹۰۶، ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ به دست آمده است. یادداشت‌های سعیدبیگ گنجینه‌ای از آگاهی‌های دست‌اول دربارهٔ زندگی روزمره در استانبول (از بهای قهوه و انواع مواد خوراکی گرفته تا سرگرمی‌های روزانه و وضع کار در ادارات و غیره) در آغاز سدهٔ بیستم است، نک:

P. Dumont, F.Georgeon, «Un bourgeois d'Istnbul au début du XXème siècle», *Turcica*, XVII (1985), pp.127-160.

[20] N. Berkes, op.cit, p.263.

[21] Ibid, p.264.

[22] Ibid, p.264.

[23] N. Seni, «Ville ottomane et représentation du corps féminin», *Les Temps modernes*, 456-457 (1984), op.cit, p.66.

F. Davis, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*, New York: Greenwood, 1986, pp.131-157.

[۲۴] رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، پیشین، جلد ۳، ص ۱۹۵.

[25] F. Georgeon, op.cit, p.155.
[26] Ibid, pp.156-157.
[27] Ibid, p.235. J. Tobie, Ali et quarante voleurs, *impérialisme et Moyen Orient, de 1914 à nos jours*, Paris: Messidor, 1985, pp.20-22.
[28] F. Georgeon, op.cit, p.235.

دربارهٔ فعالیت بانک‌های اروپایی در امپراتوری عثمانی نک:

Ch. Clay, *Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance 1856-1881*, London: I.B. Tauris, 2000.
R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, London-New York: Methuen, 1981, pp.100-120.

[29] J. Tobie, op.cit, p.21.
[30] D. Quataert, *Social Desintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908. Reaction to European Economic Penetration*, New York: New York University Press, 1983, pp.7-12.

دربارهٔ شکل‌گیری طبقهٔ کارگر در عثمانی نک:

P. Dumont, «A propos de la classe ouvrière ottomane à la veille de la révolution Jeunes-Turques», *Turcica*, IX/I (1977), pp.229-250.
D. Quataert, «Labor and Working-Class History during the Late Ottoman Period, 1800-1914», *Turkish Studies Association Bulletin*, 15 (1991), pp.357-369.

[31] F. Georgeon, op.cit, p.236.
[32] Ibid, p.36.
J. Tobie, op.cit, pp.27-35.
[33] E. Kuran, «Répercussions sociales de la réforme de l'éducation dans l'Empire Ottoman», *Economie et Société dans l'Empire Ottoman*, op.cit, pp.145-147.
[34] F. Georgeon, op.cit, p.328.
[35] Ibid, p.242.
[36] Ibid, p.252.
[37] Ibid, p.325.
[38] Ibid, p.325.
N. Göle, *Musulmanes et modernes (Voile et civilisation en Turquie)*, Paris: La Découverte, 1993, p.18.
[39] F. Georgeon, op.cit, p.325.
[40] Ibid, p.325.
F. Davis, op.cit, pp.61-84.
[41] F. Georgeon, op.cit, p.249.

[۴۲] کله آنتی اسکالیری، از یونانیان استانبول و استاد اعظم لژ پروودوس (ترقی) بود که در ۱۸۶۷ یا ۱۸۶۸ در محلهٔ بی‌اوغلوی استانبول تأسیس شد و از شعبه‌های لژ

شرق اعظم فرانسه بود. شماری از دیپلمات‌های ایرانی مقیم استانبول (میرزا محسن خان معین‌الملک، وزیرمختار ایران در استانبول، و میرزا نجف‌علی خان خویی، مترجم سفارت) و شاهزاده مراد که با عنوان مراد پنجم در ۱۸۷۶ بر تخت نشست عضو این لژ بودند. پس از خلع مراد از سلطنت، اسکالیری کمیته‌ای برای نجات او تشکیل داد که به کمیتهٔ اسکالیری ـ عزیز معروف شد. این کمیته درصدد ترور عبدالحمید و حمله به قصر چراغان و به تخت نشاندن دوبارهٔ مراد بود. اما در پی افشا شدن این طرح اسکالیری از استانبول گریخت و دو سال بعد در آتن درگذشت.

[43] S.T. Buzpinar, «Oposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdulhamid II - 1877-1882», *Die Welt des Islams XXXVI/1* (1996), pp.59-89.

[44] S. Mardin, «L'aliénation des Jeunes-Turques: essai d'explication partielle d'une conscience révolutionnaire», *Economie et Société dans l'Empire Ottoman*, op.cit, pp.160-165.
S. Mardin, «Religion et laïcité en Turquie», *Atatürk: fondateur de la Turquie modermer*, op.cit, pp.194-196.

[45] F. Georgeon, op.cit, p.249.

[46] Ibid, p.257.

[47] Ibid, p.257.

[۴۸] ارنست ادموندسون رامسائور، ترکان جوان. پیش‌درآمد انقلاب ۱۹۰۸، ترجمهٔ رحیم رئیس‌نیا، به ضمیمهٔ ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، پیشین، جلد ۳، صص ۳۳۷ـ۳۳۸. تشکیلات جمعیت با الهام از گروه‌های مخفی چون کاربوناری ایتالیا سازماندهی شد. در حوزه‌های جمعیت افراد یکدیگر را با اعداد کسری می‌شناختند. ابراهیم تمو که بنیانگذار جمعیت محسوب می‌شد شماره‌اش ۱/۱ بود یعنی عضو اول حوزهٔ اول. نخستین اقدامات جمعیت در طبّیهٔ عسکری سازماندهی جنبش‌های اعتراضی بر ضدّ وضع نابسامان غذاخوری مدرسه و کمبود لوازم آزمایشگاهی بود.

[49] S. Mardin, «Religion et la laïcité», op.cit, p.190.

[50] Ibid, p.190.

[۵۱] برخی از این کارمندان چون حاجی احمد افندی، که در حسابداری سرعسکرات کار می‌کرد، به پیوند جنبش دانشجویی با دیگر قشرهای جامعه یاری رساندند. ارنست ادموندسون رامسائور، پیشین، ص ۳۴۳.

[۵۲] پدر احمدرضا عضو مجلس اعیان (سنا) عثمانی بود که به سبب گرایش به

سیاست‌های بریتانیا به «انگلیز علی بیگ» معروف شده بود. او در ارتباط با توطئه برای برانداختن عبدالحمید و بر تخت نشاندن دوبارهٔ مراد پنجم به قونیه تبعید شد. مادر احمدرضا اتریشی بود. احمدرضا از کودکی به شیوهٔ اروپایی تربیت شد و پس از پایان تحصیل در دبیرستان گالاتاسرای به فرانسه رفت و در رشتهٔ مهندسی کشاورزی درس خواند. در فرانسه به پوزیتیویسم اگوست کنت دل بست. نشریهٔ مشورت را با شعار و تقویم ویژهٔ پوزیتیویست‌ها در پاریس منتشر ساخت. ارنست ادموندسون رامسائور، پیشین، صص ۳۴۶-۳۴۴.

[۵۳] همان، صص ۳۴۷-۳۴۶.

[54] N. Berkes, op.cit, pp.308-309.

[۵۵] طرح کودتا در نتیجهٔ باده‌نوشی یکی از توطئه‌گران لو رفت. ارنست ادموندسون رامسائور، پیشین، صص ۳۵۴-۳۵۲.

[56] F. Georgeon, op.cit, p.340.

[57] Ibid, p.341.

[۵۸] علی دشتی این کتاب را از روی ترجمهٔ عربی احمد زغلول پاشا به فارسی برگرداند. یحیی آرین‌پور، از نیما تا روزگار ما (تاریخ ادب فارسی معاصر)، تهران، زوار، ۱۳۷۴، ص ۳۲۹.

[59] N. Berkes, op.cit, pp.310-313.

[60] S. Hanioglu, *A Breif History of the Late Ottoman Empire*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, pp.145-146.

و نیز بنگرید به:

S. Hanioglu, *Preparation for A Revolution: The Young Turks*, 1902-1908, New York: Oxford University Press, 2001.

[61] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, p.573.

[۶۲] در ترکیه پیروان ساباتایی زوی (Sabbatai Tsevi) را «دونمه» می‌نامند که به معنی «برگشته» یا «از دین برگشته» است. بار معنایی دونمه تحقیرآمیز است و از همین رو پیروان زوی خود را ممنین (مؤمنان به عبری) می‌نامند. ساباتایی زوی که خانواده‌اش از یهودیان اسپانیا بودند در ۱۶۲۶ در ازمیر زاده شد. در ۱۶۴۸ ادعا کرد «مسیح موعود» است و گروهی به او گرویدند. در سال ۱۶۶۵ یهودیان حلب و سپس ازمیر او را چون مسیح پذیرا شدند. کار زوی چنان بالا گرفت که خاخام ازمیر را برکنار کرد و یکی از پیروان خود را به جای او برگماشت. مقامات رسمی یهودی از دست او به دولت عثمانی شکایت بردند و وی را عامل آشوب و تفرقه در بین «ملت یهود» معرفی کردند. عثمانیان در سال ۱۶۶۶ زوی را دستگیر کردند

و او اندکی پس از دستگیری به اسلام گروید و خود را عزیزمحمد افندی نامید. دوگانگی رفتار زوی که، از یک سو، خود را سرسپردهٔ اسلام می‌خواند و، از سوی دیگر، به آداب پررمزوراز یهودی ـ کابالیستی وفادار بود سبب شد که مقامات عثمانی او را به شهری کوچک در مونته‌نگروی امروز تبعید کنند. زوی در سال ۱۶۷۶ در این شهر درگذشت. به هنگام مرگ او حدود دویست خانوار دونمه در عثمانی وجود داشت که عمدتاً در ادرنه، ازمیر و بورسا می‌زیستند. از سدهٔ هجدهم به بعد شمار دونمه‌ها در سالونیک فزونی گرفت و از دو تا سه هزار نفر در سال ۱۷۷۴ به بیش از ده هزار نفر در آستانهٔ جنگ جهانی اول رسید. در آغاز سدهٔ بیستم، دونمه‌ها به یکی از محمل‌های رواج فرهنگ اروپایی در سالونیک تبدیل شدند و بسیاری از آنها به جنبش ترکان جوان پیوستند. محمدجاویدبیگ، عضو جمعیت اتحاد و ترقی و وزیر دارایی آن حکومت، و دکتر ناظم، عضو کمیتهٔ مرکزی جمعیت اتحاد و ترقی، دونمه بودند. پس از تشکیل جمهوری ترکیه و نقل‌وانتقال جمعیت ترک و یونانی در ۱۹۲۴، بسیاری از آنان سالونیک را ترک کردند و در استانبول مستقر شدند.

A. Galante, *Histoire des juifs de Turquie*, Istanbul: éd: Isis, 1985, vol 8, pp.167-292.

J. M. Landau, «The Dömes: Crypto-Jews under Turkish Rules», *Jewish Political Studies Review*, 19, 1-2 (2007).

F. Georgeon, «Selanik musulmane et Deunmè», Salonique 1850-1918, G. Venstein (éd), Paris: Autrement, 1992, pp.115-118.

P. Dumont, «La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du XIXème siècle», *Revue historique*, CCLXIII, 2 (1980), pp.351-393.

P. Dumont, «La francs - maçonnerie dobédience française à Salonique au début du XXème siècle», *Turcica*, XVI, (1984), pp.65-94.

[63] R. Mantran (sous la dir.), op.cit, p.575.

[64] S. Hanioglu, «Notes on the Young Turks and the Free Masons (1875-1908)», *Middle East Studies*, 25, 2 (1989), pp.186-197.

I. Mélikoff, «Lordre des Bektasi après 1826», *Turcica*, XV (1983), pp.155-170.

[65] S. Hanioglu, *A Breif History of the Late Ottoman Empire*, op.cit, p.160.

[۶۶] نام جمعیت در آغاز ترقی و اتحاد بود و بعد به اتحاد و ترقی تبدیل شد. ارنست ادموندسون رامسائور، پیشین، صص ۴۳۶ـ۴۳۵.

[۶۷] پس از پیروزی انقلاب ۱۹۰۸ و بازگشت مهاجران، تشکیلات داخل به رهبری سالونیک به هیچ‌وجه قصد نداشت مهاجران را در قدرت سیاسی سهیم کند. ابراهیم تمو در خاطرات خود می‌نویسد به یکی از این مهاجران در سالونیک

گفتند: «دکتر ... کمیته همان نیست که در خارج با آن همکاری می‌کردید. این کمیته حاصل مناستر و سلانیک (سالونیک) است.» فروزاحمد، «اتحاد و ترقی، جمعیت»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، تهران، ۱۳۵۷، جزوهٔ ۹، ص ۱۱۵۸.

[68] R. Mantran (sous la dir.), op.cit, p.576.

[69] Ibid, p.576.

[70] E.J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, op.cit, p.94.

[71] R. Mantran (sous la dir.), op.cit, p.577.

[72] Ibid, p.578.

[۷۳] فروزاحمد، «اتحاد و ترقی، جمعیت»، پیشین، ص ۱۱۵۹.

[74] R. Mantran (sous la dir.), op.cit, p.579.

[75] Ibid, p.579.

[76] Ibid, pp.584-585.

[77] Ibid, p.585.

[78] Ibid, p.586.

[79] Ibid, p.586.

[80] Ibid, p.586.

[81] Ibid, p.586.

[82] Ibid, p.586.

[83] N. Göle, *Musulmanes et modernes, (Voile et civilisation en Turquie)*, op. cit, pp.28-29.

[84] Ibid, p.31.

[85] F. Georgeon, *Abdulhamid II*, op.cit, p.415.

[86] N. Berkes, op.cit, pp.340-341.

[87] Ibid, p.341.

محمد عاکف ارسوی (۱۹۳۶-۱۸۷۳)، شاعر برجستهٔ ترک و سرایندهٔ شعر سرود ملی جمهوری ترکیه، یکی از چهره‌های شاخص این جریان بود. او بعداً به مصطفی کمال پیوست و به عضویت مجلس بزرگ ملی درآمد. اما از حال و هوای دین‌ستیزانهٔ رژیم جدید سخت دلزده شد. نک: علی نهار تارلان، محمد عاکف ارسوی، زندگینامه و برگزیدهٔ آثارش، ترجمهٔ کاظم رجوی (ایزد)، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۸. و نیز:

A. Somel, «Sirat-i Müstakim: Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire», *Journal of Middle East Studies Society at Colombia University*, 1 (1987), pp.55-80.

[88] N. Berkes, op.cit, pp.341-342.

[89] F. Georgeon, op.cit, pp.418-419.

[90] Ibid, p.419.

[91] D. Fahri, «The Seriat as a Political Slogan or the Incident 31 th March», *Middle Eastern Studies*, 7 (1971), p.275.

مخالفت با کمیتهٔ اتحاد و ترقی بلافاصله پس از پیروزی انقلاب ۱۹۰۸ آغاز شد. در اکتبر ۱۹۰۸ در ماه رمضان فردی به نام کورعلی جمعیتی را که پس از پایان نماز از مساجد و مدارس دینی خارج می‌شدند بر ضدّ کمیتهٔ اتحاد و ترقی برانگیخت. دینداران غیرتمند می‌گفتند از آزادی زنان و بی‌بندوباری موجود که پیامد سیاست‌های اتحاد و ترقی است به جان آمده‌اند. کورعلی جماعت خشمگین را به جلو کاخ بیلدیز کشاند و از سلطان خواست که قانون اساسی را لغو کند. کورعلی می‌گفت ما به شبان احتیاج داریم زیرا رمه بدون شبان راه خود را گم می‌کند. عبدالحمید کنار یکی از پنجره‌ها ظاهر شد و کوشید مردم را آرام کند و اطمینان داد که شریعت در خطر نیست.

[92] E.J. Zürcher, op.cit, p.101.

[93] Ibid, p.110 ; F. Georgeon, op.cit, p.418.

[94] F. Georgeon, op.cit, p.221.

[95] F. Georgeon, op.cit, p.425.

[96] E.J. Zürcher, op.cit, p.104.

[97] H. Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris: La Découverte, 2004, p.15.

[۹۸] داود دورسون، دین و سیاست در عثمانی، پیشین، صص ۳۷۵ـ۳۷۴ (پانوشت ۳).

[99] E.J. Zürcher, op.cit, p.103.
H. Bozarslan, op.cit, p.14.

[100] F. Ahmad, «Great Britains Relations with the Young Turk's 1908-1914», *Middle Eastern Studies*, 2 (1966), pp.302-329.

[101] E.J. Zürcher, op.cit, p.103.

[۱۰۲] استانفورد جی شاو، ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، صص ۴۷۳ـ۴۷۲.

[103] B. Lewis, *Islam et laïcité*, op.cit, p.194.

[104] E.J. Zürcher, op.cit, p.103.

[105] Ibid, p.103.

[106] F. Georgeon, op.cit, p.420.

[107] E.J. Zürcher, op.cit, pp.104-105.

[108] Ibid, p.106.

[109] B. Lewis, op.cit, pp.195-196.

[110] M.S. Güzel, «Etre ouvrier en Turquie», *Les Temps modernes*, op.cit, p.278.

[111] Ibid, p.279.

[112] E.J. Zürcher, op.cit, pp.107.
[113] Ibid, p.108.
[114] Ibid, pp.113-114. B. Lewis, op.cit, p.198.
[115] R. Mantran, (sous la dir.), op.cit, pp.602-603.

[۱۱۶] دربارهٔ گوکالپ و ناسیونالیسم ترک رک: نادر انتخابی، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، تهران، نگارهٔ آفتاب، ۱۳۹۰، صص ۹۰ـ۸۶.

[117] Z. Fahri(Findikoglu), *Zia Gökalp. Sa vie et sa sociologie (essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie)*, Paris: Berger-Levault, 1936, pp.31-34.
[118] U. Hyde, *Fondations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Zia Gökalp*, London: Luzar and Cie-The Harvill Press, 1950, p.84.
[119] Ibid, p.84.
[120] Ibid, p.85.
[121] Ibid, pp.85-86.
[122] Ibid, p.86.
[123] Ibid, p.86.
[124] Ibid, p.87.
[125] Ibid, p.88.
[126] Ibid, p.89.
[127] Ibid, p.90.
[128] Ibid, pp.90-91.
[129] Ibid, p.91.
[130] C. Aktar, *L'occidentalisation de la Turquie*, Paris: L'Harmattan, 1985, p.51.

و نیز بنگرید به:

T. Parla, *The Social and Political Thought of Zia Gökalp 1876-1924*, Leiden: Brill, 1985, pp.21-22.

فصل پنجم

[1] C.D. Haley, «The Desperate Ottoman: Enver Pasa and the Germany Empire», *Middle Eastern Studies*, 30, 1 (1994), pp.1-51; 30, 2 (1994), pp.145-172.
[2] F. Georgeon, op.cit, pp.346-348.
[3] M.A. Karaomerlioglu, «Helphand-Parvus and his Impact on Turkish Intelectual Life», *Middle Eastern Studies*, 40,6 (2004), pp.145-165.
[4] E.J. Zürcher, op.cit, p.116.
[5] Ibid, p.116.
[6] U. Trumpener, «TurkeyEntry in to World War I: An Assessment of Responsibilties», *Journal of Modern History*, 34 (1962), pp.369-380.

یکی از تازه‌ترین پژوهش‌ها در این باره کتاب زیر است که نیمهٔ نخست آن به بررسی وضعیت عثمانی از پایان جنگ بالکان تا بحران ژوئیهٔ ۱۹۱۴ اختصاص یافته است:

M. Aksaral, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire on the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

[7] M. Sahinler, *Origines, influences et actualités du kémalisme*, Paris: Publisud, 1995, p.21.

[8] H. Bozarslan, op.cit, P.18.

[9] P. Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Bruxelles: éd Complexe, 2006 (3ème éd), p.8

[۱۰] دربارهٔ کشتار ارمنیان در عثمانی نک: نادر انتخابی، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، پیشین، صص ۳۰۰ـ۲۵۳.

[11] E. J. Erickson, *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War*, Westport (CT): Greenwoord Press, 2001, pp.75-119.

[12] P. Dumont, op.cit, p.12.

R.G. Hovannisian, *Armenia on the Road to Independence 1918*, Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1969, pp.224-225.

[13] E.J. Zürcher, op.cit, p.131.

[14] P. Dumont, op.cit, pp.14-15.

[۱۵] دربارهٔ سرنوشت این رهبران پس از فرار از کشور نک: نادر انتخابی، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، پیشین، صص ۲۹۸ـ۲۹۷، (پی‌نوشت ۴۲).

[16] E.J. Zürcher, op.cit, pp.146-147.

[17] P. Dumont, op.cit, p.17.

[18] N.B. Criss, *Istanbul under Allied Occupation 1918-1923*, Leiden: Brill, 1999, p.61.

[19] P. Dumont, op.cit, pp.22-24.

[20] Ibid, pp.27-28.

[21] N.B. Criss, op.cit, pp.51-52.

[22] P. Dumont, op.cit, p.32.

[23] Ibid, p.32.

[24] Ibid, p.34.

[۲۵] ماه و سال تولد مصطفی کمال بدرستی روشن نیست. برخی منابع سال تولد او را ۱۸۸۰ دانسته‌اند. زبیده خانم زمانی گفته بود مصطفی در چلهٔ زمستان به دنیا آمد. بعدها مصطفی کمال ادعا کرد که در بهار و احتمالاً ماه مه چشم به جهان گشوده است. مصطفی کمال در ۱۹ مه ۱۹۱۹ برای سازماندهی جنبش مقاومت به آناتولی

رفت و گزینش ماه مه به عنوان ماه تولد بی‌گمان در این رابطه بوده است.

A. Mango, *Atatürk*, London: John Murry, 2004, p.26.
[26] Ibid, pp.43-44.

[۲۷] عمر ناجی (۱۹۱۶ـ۱۸۷۸)، دانش‌آموز دبیرستان نظام موناستیر، مصطفی کمال را با ادبیات و علی فتحی اوکیار (۱۹۴۳ـ۱۸۸۰) او را با زبان فرانسه و نوشته‌های سیاسی فرانسوی آشنا کرد. کمال با تلاش و پشتکار بسیار این زبان را آموخت. نوشته‌های فرانسوی را براحتی می‌خواند و حتی می‌توانست به این زبان بنویسد. چند نامه از او به زبان فرانسه باقی مانده که البته بدون غلط نیستند اما نشان‌دهندهٔ آشنایی گستردهٔ او با واژگان زبان فرانسه هستند.

Ibid, p.41-42.
G. Daniel, *Atatürk. Une certaine idée de la Turquie*, Paris: L'Harmattan, 2000, pp.55-56.

مصطفی کمال همانند اغلب روشنفکران غرب‌گرای آن دورهٔ عثمانی بشدت تحت تأثیر ماتریالیسم عامیانهٔ لودویگ بوخنر، فیزیولوژیست آلمانی سدهٔ نوزدهم، بود. این روشنفکران کتاب نیرو و مادهٔ بوخنر را سخن آخر در علم و فلسفه می‌پنداشتند. علم‌پرستی ساده‌لوحانه، دین‌ستیزی و داروینیسم اجتماعی (باور به تنازع بقا) پیامد دلبستگی این روشنفکران به ماتریالیسم عامیانه بود. این عبارت که در آن دوره بین روشنفکران نوگرای عثمانی رواج داشت حال و هوای فکری زمانه را بخوبی بازمی‌نماید: «دین علم عوام و علم دین خواص است.» نک:

M.S. Hanioglu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp.49-56.
[28] G. Daniel, op.cit, pp.43-44.
[29] Ibid, p.59.
[30] Ibid, p.65.

مصطفی کمال در ۲۵ ژانویهٔ ۱۹۱۵ در نامه‌ای به کورین، بیوهٔ ایتالیایی عمر لطفو (از افسران ارتش عثمانی)، نوشت:

من آرزوهای بسیار دارم. آرزوهایی بلندپروازانه. هدفم رسیدن به مقامات بالا و ثروت‌اندوزی نیست. آرزوی من این است که بتوانم با تحقق بخشیدن به افکارم برای میهنم مفید باشم.

Ibid, p.56.
[31] A. Mango, op.cit, pp.166-170.
S.R. Sonyel, «Mustafa Kemal and Enver in Conflict 1919-1922», *Middle Eastern Studies*, 25 (1989), pp.506-515.

[۳۲] مصطفی کمال از همان آغاز جنگ با روشن‌بینی نسبت به فرجام کار خوشبین

نبود. او ماجرای نخستین دیدارش با لیمان فون ساندرس، فرمانده کـل نـیروهای آلمانی در عثمانی، را بدین ترتیب روایت کرده است:

وقتی به ساندرس معرفی شدم از من پرسید چرا بلغارها وارد عمل نمی‌شوند. من پاسخ دادم: «زیرا به پیروزی آلمان اعتقاد ندارند». ساندرس گفت: «نظر شما چیست؟» مـن گفتم: «با بلغارها موافقم.»

A. Mango, op.cit, pp.145.

[33] G. Daniel, op.cit, pp.73-74.

[34] Ibid, p.82.

[35] Ibid, p.110.

[36] M. Sahinler, op.cit, p.39.

[37] P. Dumont, op.cit, p.46.

[38] A. Mango, op.cit, p.240.

[39] Ibid, pp.248-249.

[40] P. Dumont, op.cit, p.54.

[41] A. Mango, op.cit, pp.262-263.

دربارهٔ تاریخ آنکارا نک: ف. تشنر، «آنکارا»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، پیشین، جـلد ۱، صص ۲۵۳ـ۲۵۰.

[42] P. Dumont, op.cit, p.64.

[43] Ibid, p.65.

[۴۴] در مجموع هجده تن از شخصیت‌های ملی‌گرا را، از جـمله رئـوف اوربـای، قـره واصف (رهبر سازمان کاراکول)، جمال پاشا (مرسین لی)، جواد پاشا و احمد امین (یالمان)، روزنامه‌نگاری که بعدها به سبب مواضـع آزادیـخواهـانه‌اش بـلندآوازه شد، نیروهای انگلیسی دستگیر و به مالت تبعید کردند. بیشتر نـمایندگان مـلی‌گرا توانستند از راه دریا از اسـتانبول بگـریزند. مـصطفی کـمال در واکـنش بـه ایـن بازداشت‌ها به نیروهای ملی دستور داد افسـران انگـلیسی را در آنـاتولی تـوقیف کنند. مهمترین شکار قوای ملیه سرگرد راولینسون بود که در ارزروم بـه اسـارت درآمد.

A. Mango, op.cit, p.272.

[45] P. Dumont, op.cit, p.74.

[46] Ibid, p.75.

[47] A. Mango, op.cit, pp.275, 278-279.

[48] P. Dumont, op.cit, p.66.

[49] Th. Zarcone, op.cit, p.116.

[۵۰] از سیصد نمایندهٔ مجلس بزرگ ملی فقط ۱۸۲ نفر به هنگام افتتاح مجلس در ۲۳

آوریل ۱۹۲۰ در آنکارا حضور داشتند. نیمی از نمایندگان مجلس از افسران و کارمندان دولت عثمانی، یک‌پنجم آنها از قشرهای سنتی (زمیندار و بازرگان) و یک‌پنجم دیگر از روحانیان و مشایخ طریقت‌ها بودند.

A. Mango, op.cit, p.276.

[51] Th. Zarcone, op.cit, p.116.

[52] Ibid, pp.116-117.

[۵۳] در جریان راهپیمایی نمایندگان به سمت مقبرهٔ حاجی بایرام فریاد الله‌اکبر لحظه‌ای قطع نمی‌شد. کاظم قره‌بکر به مصطفی کمال گفت تاکنون هیچ تجمعی در تاریخ عثمانی تا بدین اندازه با شور و شوق دینی همراه نبوده است.

Th. Zarcone, op.cit, p.117.

A. Mango, op.cit, p.277.

[۵۴] مسلمانان هند فعالانه از جنبش ملی در ترکیه پشتیبانی کردند. در ۱۸ سپتامبر ۱۹۱۹ تظاهرات بزرگی در بمبئی در اعتراض به اشغال سرزمین عثمانی برگزار شد. جنبش پس از مدتی به دهلی و دیگر شهرهای شبه‌قارهٔ هند سرایت کرد. اجلاس خلافت مسلمانان سراسر هند که در ۱۹۲۰ برگزار شد مسلمانان هند را به دفاع از خلافت عثمانی فراخواند.

M.N. Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Mouvment 1918-1924*, Leiden: Brill, 1999, pp.439-442.

[55] Th. Zarcone, op.cit, p.112.

[56] Ibid, p.119.

[57] Ibid, p.120.

A. Mango, op.cit, p.276.

[58] Th. Zarcone, op.cit, p.119.

[59] A. Mango, op.cit, pp.284-285.

[۶۰] بولنت گوکای، تاریخ‌نگار ترک، با بررسی منابع روسی به این نتیجه رسیده که انورپاشا در تدوین رهیافت مقامات شوروی به جنبش ملی آناتولی در سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۱۹ نقش بسیار مهمی ایفا کرده است.

B. Gokay, *Soviet Eastern Policy and Turkey 1920-1991 (Soviet Foreign Policy, Turkey and Communism)*, New York: Routledge, 2006, pp.16-19.

[۶۱] مصطفی کمال، کاظم قره‌بیگ، فوزی چخماق و دیگر رهبران سیاسی و نظامی جنبش ملی آناتولی به سبب دلبستگی‌های دینی یا ناسیونالیستی با اندیشه‌های کمونیستی بشدت مخالف بودند. مصطفی کمال در این دوره از روی مصلحت‌بینی مروّج آشتی اسلام و کمونیسم بود. شوکرو هانی اوغلو در بررسی جالبی بسامد واژگان سوسیالیستی و اسلامی را در گفتارهای مصطفی کمال در فاصلهٔ ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۹ بررسی کرده است. در دورهٔ جنگ استقلال (۱۹۲۳-۱۹۲۰)، مصطفی کمال ۳

بار از پرولتاریا، ۱۴ بار از کارگران، ۱۰۲ بار از امپریالیسم و ۲۹ بار از سرمایه‌داری سخن گفته است. حال آنکه پس از استقلال دیگر نشانی از پرولتاریا در گفتارهای کمال نیست و او فقط ۲ بار از کارگران، ۵ بار از امپریالیسم و یک بار از سرمایه‌داری یاد کرده است. او در دورهٔ نخست در مجموع ۱۵۱ بار و پس از استقلال فقط ۸ بار واژگان سوسیالیستی را به کار برده است. بسامد واژگان اسلامی (خدا، پیامبر، اسلام، مسلمانان، دینی) در گفتارهای دورهٔ جنگ استقلال ۷۹۲ بار و در دورهٔ بعد ۳۶۲ بار بوده است.

M.S. Hanioglu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, op.cit, pp.110-113.

[۶۲] پل دومون از ۵ میلیون لیر طلا و اندرو منگو از ۵ میلیون روبل سخن گفته‌اند.

P. Dumont, op.cit, p.84.
A. Mango, op.cit, p.278.

دربارهٔ روابط آنکارا و مسکو در این دوره نک:

P. Dumont, «L'Axe Moscou-Ankara. Les relations turco-soviétiques de 1919 à 1922», *Cahier du Monde Russe et Soviétique*, XVIII, 3 (1977), pp.165-193.

[63] P. Dumont, op.cit, pp.85-86.
[64] B. Gokay, op.cit, pp.28-29.
[65] Ibid, p.29

[۶۶] در مه ۱۹۲۰، سازمانی نیمه‌مخفی به نام ارتش سبز (یشیل اردو) در آنکارا اعلام موجودیت کرد. برنامهٔ آن آمیزه‌ای از باورهای اسلامی و ایدئولوژی سوسیالیستی بود. بسیاری از یاران کمال به آن پیوستند.

A. Mango, op.cit, pp.291.

[۶۷] مصطفی کمال در تلگرامی به علی فؤاد (جبه سوی)، فرمانده جبههٔ غرب، اطلاع داد که فقط اعضای حزب رسمی کمونیست اجازهٔ فعالیت دارند و باید مانع از آوازه‌گری گروه‌های دیگر شد. در این تلگرام ادعا شده بود که حزب در پیوند مستقیم با انترناسیونال سوم است. حزب کمونیست واقعی ترکیه را که مورد تأیید انترناسیونال سوم (کمینترن) بود مصطفی صبحی (۱۹۲۱-۱۸۸۳) بنیان گذاشت. صبحی فرزند یکی از کارمندان عالی‌رتبهٔ دولت عثمانی بود. در استانبول حقوق و در پاریس علوم سیاسی خواند. در پاریس مدتی خبرنگار روزنامهٔ طنین وابسته به کمیتهٔ اتحاد و ترقی بود. در ۱۹۱۰ به ترکیه بازگشت و معلم اقتصاد شد. در این دوره به منتقدان سیاست‌های کمیتهٔ اتحاد و ترقی پیوست. در ۱۹۱۳ پس از ترور محمود شوکت پاشا دستگیر و به سینوپ در کنار دریای سیاه تبعید شد. در دورهٔ تبعید مقاله‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ غرب در نشریه‌های اجتهاد و حق نوشت. در ۱۹۱۴

به روسیه گریخت اما با شروع جنگ جهانی اول چـون تـبعهٔ دولت عـثمانی بـود دستگیر و به اورال فرستاده شد. در ایـن دوره بـا بـلشویک‌ها آشـنا شـد. پس از انـقلاب اکـتبر از مسکـو سـر درآورد و سـردبیر ینی دنیا (جـهان نـو)، ارگـان کمونیست‌های ترک مقیم روسیه و سرپرست شعبهٔ ترک دفتر مـرکزی خـلق‌های خاور، وابسته به کمیساریای ملیت‌ها شد که استالین در رأس آن بـود. در مـارس ۱۹۱۹ به عنوان نمایندهٔ ترکیه در نخستین کنگرهٔ انترناسیونال سوم شرکت کرد. در ۲۷ مه ۱۹۲۰ به باکو رفت و سرپرستی تشکیلات کمونیستی ترکان عثمانی را بـر عهده گرفت که به ابتکار گروهی از بازماندگان کمیتهٔ اتحاد و ترقی (از جمله خلیل پاشا، عموی انور) ایجاد شده بود. در ۱۰ سپتامبر ۱۹۲۰ نـخستین کـنگرهٔ حـزب کمونیست با شرکت ۷۴ نماینده از آناتولی، استانبول و روسیه در باکو برگزار شد. در این کنگره مصطفی صبحی، به مقام صدر حزب، و ادهم نجات، به مقام دبیرکل کمیتهٔ مرکزی، برگزیده شدند. چهار ماه بعد، مصطفی صبحی و همسرش به همراه چهارده کمونیست ترک برای پیوستن به پیکار رهایی‌بخش ملی همسفر گروهی از مقامات شوروی شدند که مأمـور تأسیس سـفارت شـوروی در آنکـارا بـودند. مصطفی صبحی و یارانش در قارص با کاظم قره‌بکر و علی فـؤاد (جـبه سـوی) دیدار کردند. کاظم قره‌بکر به آنها توصیه کرد که به سبب نامناسب بودن شـرایـط بهتر است به روسیه بازگردند. در قـارص، مـصطفی صـبحی و یـارانش از هـیئت شوروی جدا شدند و به سمت ارزروم رفتند. در طول راه به تحریک کاظم قره‌بکر مقامات حکومت آنکارا تظاهرات خصمانه‌ای بر ضدّ کمونیست‌ها به راه انداختند. حکمران ارزروم مانع از ورود آنان به شهر شد و آنان را به طرابوزان فـرستاد. در ۲۹ ژانویهٔ ۱۹۲۱، هنگامی که صبحی و کمونیست‌ها به دروازهٔ شهر رسیدند، ناخدا یحیی، رئیس صنف قایقرانان طرابوزان و از پادوهای کمیتهٔ اتحاد و تـرقی کـه بـا اشرار محلی در ارتباط بود، آنها را سوار بر یک قایق موتوری بزرگ کـرد. قـایق دیگری نیز به‌عنوان مراقب از طرابوزان همراه آنان شد. صبحی اندکی بعد دریافت که قایق به‌جای بندر اینه‌بولو به سمت روسیه در حرکت است. در پی اعتراض به ناخدا یحیی جدال بالا گرفت و اوباش همراه ناخدا یحیی، مصطفی صبحی و همهٔ یارانش را به دریا انداختند. چند ساعت بعد فقط یکی از قایق‌ها به بندر بازگشت. هنوز بدرستی مشخص نیست که ناخدا یحیی دسـتور داشـته صـبحی را بـه قـتل برساند یا در جریان درگیری آنها را کشته است. همچنین مشخص نیست که قـتل مصطفی صبحی و یارانش به دستور مصطفی کمال، کاظم قره‌بکـر یـا بـازماندگان محلی کمیتهٔ اتحاد و ترقی صورت گرفته است. اندرو مـنگو جـناح راست کـمیتهٔ اتحاد و ترقی را که برخی از آنها از عوامل تشکیلات مخصوصه بوده‌انـد مسئول

قتل کمونیست‌ها می‌داند. ناخدا یحیی در ژوئیهٔ ۱۹۲۲ در جریان جنگ در طرابوزان به ضرب گلوله از پا درآمد. با کشته شدن او، که به فرمان مقامات نظامی انجام گرفت، هم دورهٔ قدرقدرتی دارودستهٔ قایقرانان در طرابوزان به پایان رسید و هم امکان شناخته شدن آمر یا آمران قتل صبحی و یارانش از بین رفت.

A. Mango, op.cit, pp.303-304.
P. Dumont, «Bolchevisme et Orient. Le parti communist turc de Mustafa Suphi», *Cahier du Monde Russe et Soviétique*, XVIII, 4 (1977), pp.377-405.

[68] P. Dumont, «La fascination du bolchevisme. Enver Pacha et le partie des soviets populaires 1919-1922», *Cahier du monde russe et soviétique*, XVI, 2 (1975), pp.141-166.

[69] M. N. Qureshi, op.cit, pp.439-442.

[70] P. Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, op.cit, pp.102-106.

[71] Ibid, pp.106-112.

[۷۲] سرهنگ سیداحمد جان پولاد، سرگذشت یک افسر ایرانی (از جنگ‌های استقلال ترکیه تا عملیات رهایی آذربایجان ۱۳۲۵ـ۱۲۹۸ شمسی)، تهران، پردیس دانش (با همکاری نشر و پژوهش شیرازه)، ۱۳۸۵، صص ۲۳ـ۱۷. یکی دیگر از ایرانی‌تبارانی که در جریان جنگ استقلال ترکیه به خدمت قوای ملیه درآمد محمد خلیل جواهری نام داشت که فیلمبردار قوای ملیه بود و به گفتهٔ خودش «از مناظر فرار یونانی‌ها (از ازمیر) و آتش زدن شهر به مدت هشت ساعت فیلمبرداری کرد». جواهری بعدها در ایران استاد اعظم لژ ماسونی همایون شد. به گفتهٔ اسماعیل رائین او نخستین فراماسون ایرانی است که در سال ۱۳۳۶ خورشیدی بدون هراس وابستگی خود را به فراماسونری در آگهی درگذشت فرزندش در روزنامهٔ اطلاعات اعلام کرد. اسماعیل رائین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ (چاپ چهارم)، جلد سوم، صص ۶ـ۲.

[73] A. Mango, op.cit, p.318.

[۷۴] سرهنگ سیداحمد جان پولاد، پیشین، ص ۲۰.

[75] P. Dumont, op.cit, p.125.

پنج روز پس از ورود نیروهای ترک به ازمیر آتش‌سوزی بزرگی در شهر رخ داد. آتش‌سوزی از محلهٔ ارامنه آغاز شد و به مناطق مختلف شهر سرایت کرد. پس از یک هفته بالاخره آتش خاموش شد، اما ۲۵۰۰۰ ساختمان به تلی از خاکستر تبدیل شد و چندهزار کشته و زخمی برجای ماند و براساس خوشبینانه‌ترین ارزیابی‌ها ۳۰۰۰۰۰ نفر بی‌خانمان شدند. کمالیست‌ها ادعا کردند کلیساهای

یونانیان و ارمنیان پر از مواد منفجره بوده‌اند و آتش‌سوزی در پی انفجار عـمدی این مواد به دست مسیحیان شهر آغاز شد. یـونانیان و ارمـنیان در مـقابل مـدعی شدند که سربازان ترک در برابر چشم همگان ساختمان‌های متعلق به مسیحیان را آتش زده‌اند و سرآغازِ آتش‌سوزی به کینه‌جویی ترکان بازمی‌گردد. طـرفه آنکـه کشتی‌های انگلیسی و فرانسوی که در بندر یا در دریا مقابل ازمیر مسـتقر بـودند کوچکترین کمکی به مردم شهر نکردند. شاهدان عینی روایت کرده‌اند که، در اوج آتش‌سوزی، ملوانان انگیسی و فـرانسـوی بـرای آنکـه صـدای زاری و تـقاضای کمک اهالی شهر را نشنوند گرامافون‌های خود را روشن کرده بودند.

[76] Th. Zarcone, op.cit, pp.121-122.
[77] P. Dumont, op.cit, pp.130-131.
[78] G. Daniel, op.cit, pp.175-176.
[79] Ibid, p.176.
[80] P. Dumont, op.cit, p.133.
[81] Ibid, p.133.
[82] Ibid, p.134.

علی کمال سردبیر پیام صبا و مدتی وزیر داخلهٔ دولت داماد فرید پاشا بود. عوامل ناسیونالیست او را در خیابان ربودند و از استانبول به ایزمیت بـردند. نـورالدیـن، فرمانده لشکر یکم، علی کمال را همانند بطریق یونانی ازمیر در اخـتیار جـماعت خشمگین گذاشت که با سنگ و چماق و تبر و چاقو او را مُثله کردند.

A. Mango, op.cit, p.362.
[83] P. Dumont, op.cit, p.134.
[84] G. Daniel, op.cit, p.177.
[85] P. Dumont, op.cit, p.148.
[86] Ibid, p.150.
[87] A. Mango, op.cit, pp.400-401.

[۸۸] حسین جاهد (یالچین)، سردبیر طنین، به جرم چاپ این نامه به همراه لطفو فکری، مسئول کانون وکلای استانبول، به جرم همدستی بـا خـلیفه و خـیانت دسـتگیر و محاکمه شدند.

Ibid, p.401.
[89] P. Dumont, op.cit, p.152.

[۹۰] پیش‌درآمد این اقدامات اخراج خلیفه و خانواده‌اش از تـرکیه بـود. سـاعت پـنج صبح روز چهار مارس ۱۹۲۴، خلیفه عبدالمجید به همراه دو همسر، دختر و پسر، پزشک و منشی مخصوص خود کاخ دلمه باغچه را ترک کردند. در ایستگاه قطار استانبول، حاکم شهر پاکتی حاوی ۲۰۰۰ لیر انگلیسی و ویـزای مـوقت ورود بـه

سوئیس را در اختیار آنها گذاشت. عبدالمجید اعلام کرد حکم ملت را می‌پذیرد و از این پس عمر خود را یکسره وقف هنر خواهد کرد، اما به‌محض اینکه از مرز ترکیه گذشت و وارد بلغارستان شد ادعا کرد که عزل او غیرقانونی بوده است. عبدالمجید پس از مدتی اقامت در سوئیس زندگی در این کشور را گران یافت و در شهر نیس در جنوب فرانسه مقیم شد. آخرین خلیفه در اوت ۱۹۴۴ در پاریس درگذشت و در مدینه به خاک سپرده شد. به بازماندگان مؤنث خاندان عثمانی در سال ۱۹۵۲ و به بازماندگان مذکر آن در سال ۱۹۷۴ اجازهٔ بازگشت به ترکیه داده شد. همزمان با اخراج خلیفه فهرستی مرکب از نام یکصدو پنجاه نفر از وابستگان به نظام قدیم انتشار یافت و از آنها خواسته شد تا اول ژوئن ۱۹۲۴ کشور را ترک کنند. به فرمان عصمت اینونو در ۲۸ ژوئن ۱۹۳۸، اندکی پس از مرگ مصطفی کمال به این گروه اجازهٔ بازگشت به ترکیه داده شد.

A. Mango, op.cit, p.406.

G. Daniel, op.cit, pp.203-204.

[91] G. Daniel, op.cit, p.202.

[۹۲] در سال ۱۹۳۵، هجده بانوی ترک که برگزیدهٔ مصطفی کمال بودند به مجلس ترکیه راه یافتند. درصد نمایندگان زن در مجلس ترکیه به چهارونیم درصد می‌رسید و بیشتر از درصد نمایندگان زن در مجلس انگلستان همان دوره بود. البته حضور این بانوان نمادین و بخشی از سیاست‌های آوازه‌گرانهٔ رژیم بود. مصطفی کمال و سران رژیم نهادها و سازمان‌های خودسامان زنان را برنمی‌تافتند. در پایان جنگ استقلال، شماری از بانوان روشنفکر ترک چون نزیه محیی‌الدین کوشیدند تشکیلاتی به نام حزب مردمی زنان ایجاد کنند. مصطفی کمال با این اقدام بشدت مخالفت کرد و درنهایت سازمانی به نام اتحادیهٔ زنان ترک شکل گرفت که آماج حملات منظم روزنامه‌های جمهوریت و حاکمیت ملیه بود. این سازمان در میانهٔ دهۀ ۱۹۳۰ تعطیل شد. با گذار به رژیم چندحزبی در سال ۱۹۴۶، زنان اهمیت خود را به‌عنوان نماد ترقی‌خواهی حزب حاکم از دست دادند و در فاصلهٔ ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۵ شمار بانوان در مجلس ترکیه کمتر از دو درصد بود. در سال ۲۰۰۴، جمهوری ترکیه از نظر شمار نمایندگان زن در بین ۱۸۱ کشور در ردهٔ صدو پنجاه‌وچهارم قرار داشت و حتی پاکستان، مراکش و تونس در این رده‌بندی از جمهوری ترکیه جلوتر بودند.

S. Tekeli, «Les femmes: le genre mal aimé de la République», *La Turquie, S. Vaner*, (sous la dir.), Paris: Fayard-Ceri, 2005, pp.261, 269.

A. Ayata, «Women's participation in Politics in Turkey», S. Tekeli (dir), *Woman in Modern Turkish Society*, London: Zed Books, 1995, pp.235-250.

[93] N. Göle, op.cit, p.56.

[۹۴] هوشنگ شهابی، «مقررات لباس پوشیدن برای مردان در ایران و ترکیه»، پیشین، ص ۱۸۸.

[۹۵] همان، ص ۱۹۰.

[۹۶] همان، ص ۱۹۰.

[۹۷] همان، ص ۱۹۱.

[۹۸] لرد کین راس (جان پاتریک بالفور)، زندگینامهٔ مصطفی کمال آتاتورک، ترجمهٔ اسماعیل نوری علا، فصل ۵۱، بنگرید به پایگاه اینترنتی زیر:

admin@newsecularism.com

[99] G. Daniel, op.cit, p.216.

[100] N. Göle, op.cit, pp.79-80.

[101] Ibid, p.58.

[۱۰۲] این قانون مرد (شوهر) را همچنان سرپرست (رئیس) خانواده شناخت. سفر و کار کردن بانوان در گرو اجازهٔ همسر باقی ماند.

P.J. Magmaremma; «The Reception of Swiss Family law in Turkey», *Anthropological Quarterly*, 46 (1972), pp.100-116.

[۱۰۳] جان، آر، بری، «اصلاح زبان در ترکیه و ایران»، تجدد آمرانه، پیشین، صص ۲۵۲ـ۲۲۳.

G.L. Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Succes*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

[104] C.V. Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity*, op.cit, p.253.

مصطفی کمال در سپتامبر ۱۹۲۲ در جریان آتش‌سوزی ازمیر با لطیفه دختر معمر اوشاقی‌زاده، از بازرگانان بزرگ ازمیر، آشنا شد. لطیفه خانم که در آن هنگام ۲۴ سال داشت در پاریس و لندن حقوق خوانده بود و انگلیسی و فرانسوی و آلمانی را براحتی حرف می‌زد. لطیفه خانم از مدتی قبل دورادور دلبستهٔ ناجی میهن شده بود. هنگامی که مصطفی کمال پس از فرار سپاهیان یونانی به ازمیر آمد، لطیفه خانم ویلای پدر و مادرش را که در آن هنگام برای تعطیلات به بیاریتز در فرانسه رفته بودند در اختیار کمال گذاشت تا به‌عنوان ستاد نیروهای ترک از آن استفاده کند. لطیفه خانم روشن‌اندیش، آزاده، و پرجنب‌وجوش بود و همسری مناسب برای کمال به شمار می‌رفت. در ۲۹ ژانویهٔ ۱۹۲۳ عمر فوزی، قاضی ازمیر، مصطفی کمال و لطیفه خانم را در ویلای معمر پدر لطیفه خانم به عقد ازدواج یکدیگر درآورد. در هنگام خواندن خطبهٔ عقد، کمال رو به حاضران کرد و گفت: «امیدوارم روزی برسد که ازدواج را شهرداران به ثبت برسانند.» این ازدواج موفق نبود و

کمال هرچند در حرف طرفدار آزادی زنان بود روحیهٔ آزادمنش همسر خود را برنمی‌تافت و همسری مطیع و سربه‌زیر می‌خواست. پس از مدتی اظهارنظرهای گوناگون لطیفه در مجامع عمومی و مهمانی‌ها، روحیهٔ برابری‌طلب و حسادت‌های وی که اغلب بیجا هم نبود کمال را خسته کرد. انتقاد آشکار لطیفه از دوستان کمال در حضور خود آنان در یک مهمانی شام کار ازدواج را یکسره کرد. روز بعد لطیفه و مادرش با قطار به ازمیر بازگشتند و بیانیهٔ دفتر ریاست جمهوری به تاریخ ۱۲ اوت ۱۹۲۵ جدایی مصطفی کمال را از لطیفه خانم به اطلاع همگان رساند. کمال دیگر ازدواج نکرد و چون از لطیفه نیز فرزندی نداشت در طی سال‌ها چند دختر به نام‌های زهرا (در ۱۹۳۵ در فرانسه از قطار به بیرون پرت شد و درگذشت)، رقیه، نبیله، صبیحه (نخستین خلبان زن نیروی هوایی ترکیه)، عایشه (آفت اینان) و اولکو را به فرزندی پذیرفت. دو پسر را نیز به نام‌های عبدالرحیم و مصطفی زیر پروبال خود گرفت. لطیفه چندین بار از طریق دوستان کمال چون علی قلیچ و صالح (بوزوک) خواستار آشتی شد اما مصطفی کمال هیچ وساطتی را نپذیرفت. لطیفه نیز دیگر ازدواج نکرد و پس از چند سفر به اروپا در استانبول مستقر شد و در ژوئیهٔ ۱۹۷۵ در همان شهر درگذشت.

G. Daniel, op.cit, pp.181-188, 202-212, 312-313, 363.

A. Mango, op.cit, p.342.

[105] B. Lewis, Islam et laïcité, op.cit, p.359.

[106] S. Mardin, «Religion and Politics in Modern Turkey», *Islam in Political Process*, J. Piscatori (ed), Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.142.

J. Roman, «L'introuvable religion civile», *Projet*, 204 (hiver 1994-1995), pp.57-65.

[107] Th. Zarcone, op.cit, p.136.

[108] Ibid, p.136.

[109] Ibid, p.136.

[110] Ibid, p.136.

[111] P. Dumont, «Islam en Turquie, facteur de renouveau?», *Les Temps modernes*, 456-457 (1984), pp.356-357.

[112] P. Dumont, «Le poids de l'islam en Turquie», O. Carré (dir.), *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris: PUF, 1982, P.92.

[113] N. Göle, op.cit, pp.52-55.

[114] B. Lewis, *Islam et Lïcité*, op.cit, p.207.

[115] N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris: Calmann-Lévy (Agora), 1973, p.115.

[116] N. Heimich, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris: La Découverte, 2002, pp.6-27.

[117] G.B. Nalbantoglu, «Silent Interruption. Urban Encounter with Rural Turkey», *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, S. Bozdogan, R. Kasaba (eds), Seattle and London, University of Washington Press, 1997, p.194.

[۱۱۸] یعقوب قدری قره عثمان اوغلو (۱۹۷۴ـ۱۸۸۹)، نویسندهٔ نامدار ترک که در بیشتر رمان‌هایش حال و هوای نخستین سال‌های جمهوری ترکیه را شرح داده است، در رمان معروف آنکارا جدایی این دو قسمت شهر و بیگانگی اهالی آن را با یکدیگر توصیف کرده است. در شب سال نو چند تن از اهالی شهر قدیمی در خیابان استاسیون نزدیک هتل آنکارا پالاس که بزرگترین و مدرن‌ترین هتل شهر بود با کنجکاوی بسیار می‌خواهند از آنچه در هتل می‌گذرد (مهمانی سال نو با حضور مقامات رسمی) سر دربیاورند. یکی از آنها می‌گوید: «من می‌دانم آنجا چه خبر است اما نمی‌گویم.» دیگری می‌گوید: «همه می‌دانند داخل هتل تانگوست.» سومی می‌پرسد: «تانگو دیگر کیست؟»

Y.K. Kara Osmanoglu, *Ankara*, traduit du turc par F.Fidan, Paris: éd Turquoise, 2008, pp.99-100.

این صحنه یادآور قطعهٔ «چشمان مستمندان» در ملال پاریس اثر بودلر است. بارون ژرژ اوسمان (هوسمان) در دههٔ ۱۸۶۰ به فرمان ناپلئون سوم شبکهٔ وسیعی از بلوارها در پاریس ایجاد کرد. این بلوارها نیز گویی شهر را به دو قسمت تقسیم کردند. در «چشمان مستمندان» درحالی‌که عاشق و معشوق درون کافه‌ای بر کنار یکی از این بلوارها روبه‌روی هم نشسته‌اند ناگهان متوجه چشمانی می‌شوند که از بیرون به درون کافه خیره شده‌اند. اعضای خانواده‌ای فقیر و ژنده‌پوش با ستایش و تحسین درون کافه را می‌نگریستند. نک: مارشال برمن، تجربهٔ مدرنیته، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، صص ۱۸۰ـ۱۷۹.

G.B. Nalbantoglu, op.cit, pp.195-196.

[119] E. Mahir, «Etiquett Rules in the Early Republican Period», *Journal of Historical Studies* (Istanbul: Bogazici University), 3 (2005), p.19.

[۱۲۰] یکی از نخستین کتاب‌ها در این زمینه آداب معاشرت اروپا یا آلافرنگ است که احمد مدحت (۱۹۱۲ـ۱۸۴۴) نوشت (۱۸۹۴) تا هموطنان او که به سفر اروپا می‌روند نه از دیدن آداب و رسوم اروپاییان دستخوش حیرت شوند و نه رفتارشان به‌گونه‌ای باشد که اروپاییان آنان را غیرمتمدن به حساب آورند. دربارهٔ او نک:

C.V. Findley, «An Ottoman Occidentalist in Europe. Ahmed Midhat Meet Madame Gulnar, 1889», *The Amercian Historical Reviewr*, 103, 1 (Feb. 1998), pp.15-49.

عبدالله جودت (۱۹۳۲-۱۸۶۹)، غرب‌گرای معروف، نیز در ۱۹۲۷ یک کتاب معروف فرانسوی را دربارهٔ آداب معاشرت به ترکی ترجمه کرد.

[121] E. Mahir, op.cit, p.20.
[122] Ibid, p.20.

نه فقط رقص بلکه موسیقی نیز در دورهٔ مصطفی کمال دستخوش دگرگونی‌های اساسی شد. اندکی پس از اعلام جمهوری، مصطفی کمال برنامهٔ اصلاح موسیقی را اعلام کرد. در ۱۹۲۴ ارکستر دربار که بعد به ارکستر سمفونیک ریاست جمهوری تبدیل شد از استانبول به آنکارا انتقال یافت. در همان زمان، دانشسرای موسیقی در آنکارا تأسیس شد. دارالحان عثمانی نیز کنسرواتوار استانبول نام گرفت و در سال ۱۹۲۶ شعبهٔ موسیقی شرقی آن تعطیل شد. با بستن تکیه‌ها و ممنوعیت فعالیت طریقت‌ها ضربه‌ای سنگین به موسیقی سنتی ترک وارد شد. در ۱۹۲۸، مصطفی کمال با شنیدن ترانه‌ای از منیره المهدیه، خوانندهٔ بلندآوازهٔ مصری، ناگهان برآشفت و گفت: «این موسیقی شرقی، این موسیقی ابتدایی برای بیان روح ترک و شدت و حدّت احساسات او کافی نیست.» پس از آن شماری از موسیقیدانان جوان ترک به اروپا فرستاده شدند. یکی از شاخص‌ترین چهره‌های موسیقی ترک در آن دوره جمال رشید (ری) نام داشت که در پایان دههٔ ۱۹۲۰ آثاری به سبک غربی بر روی درونمایه‌های ترکی تنظیم کرد. «چشم‌اندازهای ترکی» از معروفترین آثار اوست. در سال ۱۹۳۴ به مناسبت سفر رضاشاه به ترکیه پیوندی میان موسیقی و تزهای تاریخ ترک پدید آمد (دربارهٔ تزهای تاریخ ترک رک: نادر انتخابی، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، پیشین، صص ۱۱۳-۱۰۳). عدنان سای گون، آهنگساز ترک، مأمور شد به مناسبت این سفر اپرایی به نام «تبار ناب» (اوز سوی) بسازد. لیبراتوی این اپرا را مصطفی کمال شخصاً با تلفیق اشعار شاهنامهٔ فردوسی و افسانه‌های ترکی نوشت. لبّ کلام اپرا این بود که ایرانیان و ترکان برادران راستین و از یک تبارند. چند ماه بعد، فرایند اصلاح موسیقی شتاب بیشتری گرفت. مصطفی کمال در سخنرانی خود در مجلس بشدت از موسیقی سنتی آلاتورک انتقاد کرد و از مسئولان خواست چاره‌ای برای وضع نابسامان موسیقی بیندیشند. به گفتهٔ او: «موسیقی ملی ترک باید بخشی از موسیقی جهانی باشد.» بلافاصله پخش موسیقی ترکی از رادیو ممنوع شد و فقط آثاری که به شیوهٔ غربی تدوین و تنظیم شده بودند اجازهٔ پخش می‌گرفتند. شهرداری‌ها و مقامات محلی برگزاری کنسرت‌های موسیقی سنتی را ممنوع کردند و حتی برای مدت کوتاهی ضبط موسیقی آلاتورک بر روی صفحهٔ گرامافون ممنوع شد. آتاتورک شخصاً پل هیندمیت، آهنگساز برجستهٔ آلمانی، را به ترکیه دعوت کرد. تودهٔ مردم

به این اصلاحات کوچکترین علاقه‌ای نداشتند و اندک اندک شمار کسانی که به‌جای رادیو آنکارا رادیو قاهره گوش می‌کردند فزونی گرفت. به شوخی گفته می‌شد یک روستایی که برای خرید رادیو به شهر آمده بود می‌گفت از آن رادیوها می‌خواهم که ترکی می‌خواند. در ۱۹۳۶، ممنوعیت مطلق پخش آهنگ‌های ترکی لغو شد اما بازهم بخش عمدهٔ برنامهٔ موسیقی رادیو به موسیقی غربی یا درونمایه‌های ترکی ساخته‌شده به سبک غربی اختصاص داشت. اوج استفاده از موسیقی برای تبلیغات دولتی اپرای نجیل کاظم اکسس به نام «آقای رهبر» بود که لیبراتوی آن را نیز مصطفی کمال شخصاً نوشته بود. طرفه آنکه به‌رغم این مخالفت‌ها، در مجالس شبانهٔ آتاتورک همواره چند نوازندهٔ موسیقی سنتی حضور داشتند. رک:

S. Hanioglu, op.cit, pp.220-222.

[123] O. Mahir, op.cit, p.21.

در نشریهٔ مصور ترکیه کمالیست نیز که انتشار آن به منظور آوازه‌گری‌های دولتی در ۱۹۳۴ آغاز شد عکس‌هایی از زنان ترک با پوشش غربی چاپ می‌شد. برای اینکه ترکیه در هیچ زمینه‌ای از کشورهای غربی عقب نماند مسابقهٔ ملکهٔ زیبایی ترکیه از ۱۹۲۹ آغاز شد و در سال ملکهٔ زیبایی ترکیه ملکهٔ زیبایی جهان شد.

S. Hanioglu, op.cit, p.206.

[124] O. Mahir, op.cit, pp.23-24.

[۱۲۵] در نوشته‌های آن دوره ادعا می‌شد که در ترکیه بانوان امکان یافته‌اند که در همهٔ پهنه‌ها از علم و صنعت گرفته تا ادب و هنر استعداد خود را نشان دهند. اما آنان نباید از یاد ببرند که وظیفهٔ اصلی‌شان تربیت فرزندان در خانه است. نشریه‌های عوام‌پسند دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ ترکیه انباشته از داستان‌های سوزناک دربارهٔ پیامدهای زیانبار و خانمان‌برانداز بی‌توجهی زنان به وظایف مادری‌شان بود.

Ibid, p.22.

[126] Ibid, p.69.

[127] E.J. Zürcher, op.cit, pp.175-176.

[128] Ibid, p.176.

[129] Ibid, p.179.

[130] Ibid, p.179.

[131] Ibid, p.179.

جنبش‌های کرد در عثمانی پیشینهٔ دیرینه‌ای دارند هرچند همهٔ آنها سرشتی ملی‌گرا نداشته‌اند. در دوره‌های ناتوانی قدرت مرکزی، امرای کمابیش خودمختار کرد سرزمین‌های کردنشین را اداره می‌کردند. شورش بابان‌ها در سال ۱۸۰۶ سرآغاز جنبش ناخشنودی کردان در سدهٔ نوزدهم بود. در طول این سده، دوازده

شورش دیگر نیز بر ضدّ سیاست باب عالی در منطقه درگرفت. خیزش شیخ عبیدالله نهری (۱۸۸۰) در منطقهٔ حکاری امروز را نخستین جنبش با برنامهٔ خودمختاری می‌دانند. نشریهٔ کردستان که در خارج از عثمانی انتشار می‌یافت سخنگوی جنبش بود. دیدگاه‌های این نشریه زمینه‌ساز ناسیونالیسم فرهنگی کرد شد. پس از پیروزی انقلاب ۱۹۰۸ چند سازمان و نشریهٔ کرد با گرایش ناسیونالیسم فرهنگی پدید آمدند اما عمر همگی آنها کوتاه بود. در سال ۱۹۱۸، «کورد تعالی جمعیتی» با برنامه‌ای ناسیونالیستی در استانبول تأسیس شد. جنبش بر سر مسئلهٔ استقلال کردستان به دو گروه تقسیم شد: جریان «دیوان‌سالارانه» به رهبری شیخ عبدالقادر، رئیس شورای دولت، خواستار خودمختاری کردستان بود؛ جریان «روشنفکرانه» به رهبری برادران بدرخانی خواهان استقلال کردستان و همکاری با بریتانیا برای تحقق آن بود. در پایان جنگ جهانی اول در جریان کنفرانس صلح پاریس مطالبات جدایی‌طلبانهٔ کردان عثمانی برای نخستین بار در عرصهٔ دیپلماسی جهانی طرح شد. بجز هیئت نمایندگی رسمی دولت عثمانی، هیئتی نیز به نام «نمایندگان ملی کرد» به رهبری شریف پاشا در این کنفرانس شرکت کرد. این هیئت در نوامبر ۱۹۱۹ با نمایندگان ارمنی به توافق رسید و ائتلافی از آن دو تشکیل شد. معاهدهٔ سور که دولت‌های غربی کوشیدند به عثمانی تحمیل کنند (اوت ۱۹۲۰) چشم‌انداز تشکیل دولت خودمختار را پیشاروی کردان گشود. نیروهای عشایری کرد در جریان جنگ استقلال (۱۹۲۳ـ۱۹۱۹) از قوای ملیه به رهبری مصطفی کمال پشتیبانی کردند. اما مصطفی کمال پس از پیروزی بر یونانیان و تأسیس جمهوری تمام وعده‌هایی را که در دورهٔ جنگ استقلال در زمینهٔ برابری و برادری ترک و کرد داده بود فراموش کرد و کاربرد زبان کردی را ممنوع اعلام کرد. برانداختن خلافت و اصلاحات دین‌زدایانه با هدف ایجاد دولت ـ ملتی یکپارچه و همگون سبب ناخشنودی کردان شد. در جنبش کردان دو گرایش متفاوت وجود داشت: گرایش روشنفکران غرب‌گرای کرد که هدف ایجاد دولت ملی کرد را دنبال می‌کرد و گرایش قشرهای سنتی بویژه سران قبایل و مشایخ طریقت‌ها که مداخلهٔ دولت برای سازمان دادن زندگی کردان و دین‌زدایی را برنمی‌تافتند. درحالی‌که روشنفکران کرد ناگزیر شدند برای پیشبرد مبارزهٔ خود به این قشرهای سنتی تکیه کنند، سران طوایف و طریقت‌ها در ناسیونالیسم کرد زبانی برای بیان اعتراضات خود یافتند. در دههٔ ۱۹۲۰ دو سازمان سیاسی کرد در ترکیه شکل گرفت. «آزادی» به رهبری روشنفکران و افسران (دکتر فؤاد، احسان نوری، خیری، قدری و اکرم جمیل پاشازاده، یوسف ضیا و غیره). این گروه در سازماندهی شورش ۱۹۲۵ نقش مهمی ایفا کرد و با شکست جنبش از بین رفت. سازمان دوم «خوی بون» (خود بودن/استقلال) نام داشت و در ۱۹۲۷ زیر نظر

برادران بدرخانی و احسان نوری و با کمک داشناک‌های ارمنی شکل گرفت و قیام آرارات را در ۱۹۳۰ سازمان داد. آخرین شورش کردان در دورهٔ مصطفی کمال قیام درسیم بود (۱۹۳۸ـ۱۹۳۶) که در آن سیّدان علوی نقش مهمی ایفا کردند. دربارهٔ نخستین مراحل شورش کردان در ترکیه نک:

دیوید مک داول، تاریخ معاصر کرد، پیشین، صص ۱۳۸ـ۶۹، ۲۱۱ـ۱۷۱، ۳۶۹ـ۳۲۳.

رابرت اولسون، قیام شیخ سعید پیران، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، نگاه، ۱۳۷۷.

احسان نوری پاشا وقایع آرارات (خاطرات احسان نوری پاشا، فرمانده کردهای شورشی ترکیه ۱۳۰۹ـ۱۳۰۷ خ)، به کوشش کاوه بیات، تهران، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۸.

[132] E.J. Zürcher, op.cit, p.179.

[۱۳۳] شماری از کوشندگان حزب کمونیست ترکیه به دستور کمینترن در پایان سال ۱۹۲۴ به ترکیه بازگشتند. در ژانویهٔ ۱۹۲۵ اندکی پیش از آغاز شورش شیخ سعید، کنگرهٔ حزب کمونیست ترکیه در استانبول برگزار شد. با یورش سراسری به سازمان‌های سیاسی و نشریه‌های غیردولتی، آیدین لیک، نشریهٔ حزب که سرشتی روشنفکرانه داشت و ناظم حکمت از همکاران آن بود در مارس ۱۹۲۵ توقیف شد. سردبیر و کارکنان آن و برخی از اعضای حزب کمونیست دستگیر شدند. عمر اوراق چکیچ، نشریهٔ سیاسی حزب، نیز کوتاه بود. پس از برگزاری مراسم اول ماه مه شمار بیشتری از کوشندگان حزب توقیف شدند. ۳۸ تن از رهبران چپ‌گرا و از جمله شوکت ثریا آیدمیر (۱۹۷۹ـ۱۸۹۷) که بعدها در دههٔ ۱۹۶۰ یکی از مفصلترین زندگینامه‌های آتاتورک را در سه جلد نوشت، برای محاکمه به آنکارا فرستاده شدند و همگی به زندان‌های درازمدت محکوم شدند. ناظم حکمت از چنگ پلیس گریخت و به ازمیر و سپس به شوروی رفت. ناظم این رویدادها و حال و هوای حاکم بر کشور را در رمان برادر زندگی زیباست شرح داده است. ناظم حکمت، برادر زندگی زیباست، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، دنیای نو، ۱۳۶۱.

S. Göksu, E. Timms, *Romantic Communist. The Life and Work of Nazim Hikmat*, London: Hurst & Company, 2006 (first ed 1999), pp.55-67.

G. Harris, *Th Origins of Communism in Turkey*, Stanford: Hoover Institution, 1967, pp.133-134.

[۱۳۴] مصطفی کمال شخصاً یهودی‌ستیز نبود و به نوری (جونکر) دوست دوران کودکی‌اش گفته بود: «برخی تصور می‌کنند چون من در سالونیک به دنیا آمده‌ام یهودی هستم.»

A. Mango, op.cit, p.452.

در دهـهٔ ۱۹۳۰ شـماری از دانشـمندان یـهودی‌تبار آلمـانی از شـرّ سـیاست‌های بیدادگرانهٔ نازی‌ها در آلمان به ترکیه پناه بـردند و بـه دسـتور مـصطفی کـمال در دانشگاه‌های نوپای ترکیه به کار گرفته شدند. اینونو پس از مرگ کمال از پذیرفتن شمار بیشتری از یهودیان سر باز زد. در دهـهٔ ۱۹۳۰ کـارزارهـای یـهودی‌ستیزی برای یکدست کردن جامعهٔ تـرکیه بـه راه افـتاد. در آغـاز دهـهٔ ۱۹۳۰ یـهودیان، یونانیان، و ارمنیان از کار در دستگاه دولت و شهرداری‌ها محروم شدند.

H. Bozarslan, *Histoire de la turquie contemporine*, op.cit, p.41.

دربارهٔ آتسیز نک:

M. Astron, «Extracting Nation from History: The Racism of Nihal Atsis», *Journal of Historical Studies* (Istanbul: Bogazici University), 31 (2005), pp.33-44.

[۱۳۵] هوشنگ شهابی، «مـقررات لبـاس پـوشیدن بـرای مـردان در تـرکیه و ایـران»، پیشین، ص ۱۹۲.
[۱۳۶] همان، ص ۱۹۲.
[۱۳۷] همان، ص ۱۹۳.

[138] A. Mango, op.cit, pp.445-446.
[139] Ibid, p.450.
[140] E.J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, op.cit, p.181.

[۱۴۱] این سخنرانی که در تاریخ ترکیه «نطق» نـام گـرفت انـدکی بـعد در سـال‌های ۱۹۲۹ـ۱۹۲۸ به زبانهای انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شد و بر تـاریخ‌نگاران غیرترک نیز تأثـیر گـذاشت. بـه گـمان اریک زورخـر هـدف ایـن نـطق تـوجیه تصفیه‌های ۱۹۲۶ـ۱۹۲۵ بود که در جریان آن اغلب یاران پـیشین کـمال و حـتی سازمان‌دهندگان جنبش مقاومت ملی دستگیر، محاکمه، زنـدانـی، تـبعید و حـتی اعدام شـدند. گـفتنی است کـه فـقط یک‌ونـیم درصـد «نـطق» بـه رویـدادهـای ۱۹۲۷ـ۱۹۲۵ اختصاص یافته و بقیه تمامی در جهت اثبات حقانیت مشی کمال در فاصلهٔ ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ است.

[۱۴۲] سنجشگری‌های کاظم قره بکر در جنگ استقلال ما بر کردوکار مصطفی کمال را می‌توان بدین ترتیب خلاصه کرد: ۱. مصطفی کمال در پیوستن به همکارانش کـه جنبش مقاومت ملی را در آناتولی سازمان دادند بسیار تردید کرد و دیـر تـصمیم گرفت. ۲. حتی زمانی که مصطفی کمال در مه ۱۹۱۹ به آناتولی رسید تصمیم گرفت به‌جای همکاری با هستهٔ اولیهٔ جنبش مقاومت آن را دور بزند و خود تشکـیلات جدیدی ایجاد کند. به همین دلیل مایل به شرکت در کنگرهٔ ارزروم نبود اما پس از

آنکه دریافت چنین کاری به سود او نیست به ارزروم آمد و اندکی بعد کنگرهٔ دیگری در سیواس برگزار کرد. ۳. مصطفی کمال با در پیش گرفتن سیاستی مستقل و رادیکال و محدود کردن ارتباط با حکومت استانبول عملاً جنبش مقاومت را در برابر حکومت سلطان علم کرد حال آنکه بیشتر رهبران جنبش مقابله با سلطان را پدیده‌ای گذرا می‌دانستند. ۴. مصطفی کمال با برقراری روابط حسنه با بلشویک‌ها و کوتاه آمدن در برابر خواست‌های آنها جنبش ملی را به خطر انداخت. ۵. مصطفی کمال با در پیش گرفتن راه و روش اقتدارگرایانه و افراطی بدگمانی بخش‌هایی از مردم ترکیه، بویژه اهالی ولایت‌های شرقی، را برانگیخت. زندگی شخصی مصطفی کمال و اطرافیانش از نظر بسیاری از مردم «غیراخلاقی» بود و مایهٔ بدنامی جنبش ملی شد و به همین دلیل گروهی از فرماندهان قوای ملیه مایل به برکناری او از رهبری جنبش بودند. ۶. مصطفی کمال در تابستان ۱۹۲۰ در آخرین لحظه زیر فشار بلشویک‌ها دستور قطع عملیات بازپس‌گیری قارص و اردهان را صادر کرد.

E.J. Zürcher, «Young Turk Memories as a Historical Source: Kazim Karabekir's Istiklal Harbimiz», *Middle Eastern Studies*, 22, 4 (1986), pp.566-568.

[143] E.J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, op.cit, p.186.
[144] Ibid, p.186.
[145] G. Daniel, op.cit, p.261.
[146] A. Mango, op.cit, p.472.
[147] G. Daniel, op.cit, p.263.
[148] Ibid, p.263.

[۱۴۹] شهردار صامسون از حزب جمهوری‌خواه آزاد بود و به همین جهت فرماندار او را به مراسم رسمی پذیرایی از آتاتورک دعوت نکرده بود. مصطفی کمال خواستار حضور شهردار بر سر میز شام شد. شهردار را احضار کردند و او به ناگزیر به مهمانی آمد. مصطفی کمال به او پیشنهاد کرد یک لیوان راکی با او بنوشد. شهردار نپذیرفت و گفت من شام خورده‌ام. مصطفی کمال خشمگین گفت حزب شما منحل شده بنابراین خود شما هم باید از مقام شهرداری استعفا بدهید. شهردار پاسخ داد که مردم صامسون او را برگزیده‌اند و وی پاسخگوی آنهاست اما اگر فرماندار از او ناراضی است می‌تواند با توسل به دادگاه اداری او را برکنار کند. سپس اجازهٔ مرخصی خواست و مهمانی را ترک کرد. اندکی بعد دادگاه اداری شهردار را برکنار کرد.

A. Mango, op.cit, pp.474-475.

در دههٔ ۱۹۳۰ دامنهٔ ناخشنودی‌ها چنان بالا گرفته بود که پژواک آن به مصطفی

کمال هم می‌رسید. در مارس ۱۹۳۰، کمال بـه ازمـیر و آنـتالیا در کـنارهٔ دریـای مدیترانه سفر کرد و از مشاهدات خود سخت افسرده شد. به حسن رضا (سویاک) منشی خود گفت:

هرجا می‌رویم شکایت و نارضایتی است. فقر و فلاکت مادی و معنوی هـمه‌جا دامـن گسترده است. کمتر چیزی [می‌بینیم] که ما را خشنود کند. متأسفانه وضع واقعی چنین است. البته این گناه ما نیست: زمامداران بی‌عقل و تدبیر، ناآگاه از امور جهان، سال‌ها و بلکه سده‌ها بر این کشور حکم رانده‌اند و بهشتی را به این وضعیت اسف‌بار انداخته‌اند. اکثر کارمندان ما بی‌تجربه‌اند ... مردم بیچارهٔ ما قابل و توانا هستند اما اسیر خرافات‌اند.

کمال سپس می‌افزاید: «من طلسم ندارم تا اوضاع را به یک ضرب تغییر دهم.»

Ibid, p.471.

[150] H. Bozarslan, «Messianisme et mouvement social: l'événement de Menemen en Turquie (décembre 1930) », *CEMOTI*, 11 (1991), pp.73-87.

[151] F. Georgeon, «Les foyers turcs à l'époque Kémaliste (1923-1931) », *Turcia*, XIV (1982), pp.168-215.

[152] E.J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, op.cit, p.188.

[153] Ibid, p.188.

[154] Ibid, p.188.

[155] Ibid, p.188.

[156] Th. Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*, op.cit, p.141.

مصطفی کمال که زادهٔ سالونیک از مراکز قدرت فـرامـاسون‌ها بـود از تشکـیلات مخفی ماسون‌ها و پیوندهای بین‌المللی آنها سخت می‌هراسید. بـه گـمان بـرخـی پژوهشگران یکی از علت‌های تصفیهٔ وابستگان به اتحاد و تـرقی، بـویژه جـاوید، وزیر دارایی حکومت اتحاد و ترقی، وابستگی او به فراماسونری بوده است.

A. Mango, op.cit, p.452.

[157] F. Ahmad, Turkey. *The Quest for Identity*, Oxford: OneWorld, 2005, p.88.

[۱۵۸] جهان‌بینی شخصی مصطفی کمال آمـیزه‌ای بـود از پـوزیتیویسم و عـلم‌پرستی، ناسیونالیسم و نظریه‌های تعاونی و همبستگی کـه لئـون بـورژوا (۱۹۲۵ـ۱۸۵۱)، متفکر فرانسوی، مروّج آن بود. کمال وجود طبقات اجتماعی و مبارزهٔ طـبقاتی را نفی می‌کرد. در پاسخ به یکی از مقامات شوروی کـه از تـرکان سـتمدیده سـخن می‌گفت، کمال برآشفته گفت: «ترک ستمدیده وجود ندارد. تـرک در مـقابل سـتم می‌ایستد و حقّ خود را می‌ستاند.» کمال طرفدار اقتصاد ارشادی با بخش دولتـی نیرومند بود و با لیبرالیسم اقتصادی و سـیاسی مـیانه‌ای نـداشت. در درون رژیـم بتدریج دو گرایش پدید آمد: کمالیست‌های محافظه‌کار (اسماعیل حـقی بـالتاجی

اوغلو، پیامی صفا، احمدآقا اوغلو، حلیمی ضیا اولکن و مصطفی شکیب تونچ) کوشیدند با بهره‌گیری از فلسفهٔ برگسون (۱۹۴۱ـ۱۸۵۹)، فیلسوف فرانسوی، واژگان سیاسی ـ فلسفی جدیدی پدید آورند که با کمالیسم راستین سازگار باشد. به گمان آنها باید کمالیسم را از جزئیات خردباورانه پیراست. کمالیست‌های محافظه‌کار بی‌توجهی به سنت‌های ملی و میراث گذشته را نادرست می‌دانستند و دین را یکی از مهمترین افزارها برای تأمین هماهنگی اجتماعی می‌شمردند. پس از انحلال حزب جمهوریخواه آزاد شماری از نخبگان جمهوری ترکیه به این نتیجه رسیدند که انقلاب در ترکیه پیروز شده اما نه دارای بنیادی استوار است و نه آرمان‌های آن در میان مردم رواج یافته است. این گروه بر آن بودند که تدوین بنیاد نظری انقلاب وظیفهٔ نخبگان آگاه یا کادرهای انقلاب است. بیشتر اعضای این گروه اعضای پیشین حزب کمونیست ترکیه یا روشنفکران مارکسیست بودند که به خدمت رژیم درآمده بودند. فقط رهبر گروه، یعقوب قدری قره عثمان اوغلو، پیشینهٔ مارکسیستی نداشت. یعقوب قدری قره عثمان اوغلو که با آتاتورک آشنایی شخصی داشت در گفتگویی با او مواضع گروه را بیان کرد و خواستار شد که به آنها اجازهٔ تأسیس نشریه داده شود. آتاتورک و عصمت اینونو بسرعت موافقت کردند. بویژه آنکه عصمت اینونو در ۱۹۳۲ به شوروی سفر کرده بود و بشدت تحت تأثیر پیشرفت صنعتی این کشور قرار گرفته و یکی از برنامه‌ریزان شوروی به نام پروفسور اورلوف را برای همکاری به ترکیه فراخوانده بود. اورلوف نیز برنامهٔ پنج‌ساله‌ای برای توسعهٔ اقتصاد ترکیه ارائه کرده بود. در ژانویهٔ ۱۹۳۲ نخستین شمارهٔ نشریهٔ کادر انتشار یافت. پیروان این نشریه بر آن بودند که انقلاب رهایی‌بخش ترکیه سرآغاز راه سومی بین سرمایه‌داری و سوسیالیسم است. آنها دموکراسی کلاسیک غربی را برای ترکیه مناسب نمی‌دانستند. در عرصهٔ اقتصاد نیز خواستار نظارت سختگیرانهٔ دولت بر بخش خصوصی، گسترش بخش دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز بودند. رجب پکر، دبیرکل حزب جمهوریخواه خلق، از همان آغاز به این گروه بدبین بود و برای مقابله با آنها نشریهٔ اولکو (آرمان) را در ۱۹۳۳ تأسیس کرد و خواستار بازسازی سیاسی کمالیسم «بر اساس ناسیونالیسم و اصول اولیهٔ انقلاب» شد. پیشینهٔ مارکسیستی نویسندگان نشریهٔ کادر و بدگویی و توطئه‌چینی مقامات حزب جمهوریخواه خلق بالاخره به نتیجه رسید. در ژانویهٔ ۱۹۳۵ نشریهٔ کادر پس از انتشار شمارهٔ ۳۶ـ۳۵ تعطیل و یعقوب قدری قره عثمان اوغلو در مقام سفیر ترکیه به آلبانی اعزام شد.

E. Aydin, «Peculiarities of Turkish revolutionnary Ideology in the 1930: The Élkü Version of Kemalism», *Middle Eastern Studies*, 40,5 (sept 2004), pp.55-82.

G. Daniel, op.cit, pp.273-274.
A. Mango, op.cit, pp.477-478.
M. Türkes, «The Ideology of the Kadro (Cadre) Mouvment: A Patriotic Leftiste Mouvement in Turkey», *Middle Eastern Studies*, 34,4 (1988), pp.92-119.

[۱۵۹] اندیشهٔ کمال را آتاتورکیسم نیز می‌نامند هرچند، در آغاز، بیشتر سخن از کمالیسم در میان بود. اصطلاحی که گویا نخستین بار یعقوب قدری قره عثمان اوغلو به کار برد.

[160] P. Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, op.cit, pp. 163-166.

[۱۶۱] مظفر گوکمان در کتاب سه‌جلدی کتاب‌شناسی تاریخ آتاتورک و اصلاحات او که وزارت آموزش و پرورش ترکیه در فاصلهٔ ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۷ انتشار داده ده‌هزار عنوان نوشته را به زبان‌های مختلف دربارهٔ آتاتورک گرد آورده است. یکی از مفصلترین و پرخواننده‌ترین زندگینامه‌های او به زبان ترکی کتاب شوکت ثریا آیدمیر با عنوان ترکی تک آدم. مصطفی کمال ۱۸۸۱-۱۹۳۸ (سه جلد) است. آیدمیر به اسناد خصوصی گوناگونی دسترسی داشته و از همین جهت زندگینامهٔ او هنوز در زمرهٔ آثار قابل توجه است.

[162] F. Ahmad, op.cit, p.93.
[163] F. Adamir, «Kemalist Authoritarianism and Fascist trends in Turkey during the Interwar Period». *Fascism Outside Europe: The European Impulse against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism*, S.U. Larsen (ed), New York: Boulder, 2001, pp. 313-361.
G. Daniel, op.cit, p.222.
[164] F. Ahmad, op.cit, p.93.
[165] G. Daniel, op.cit, p.309.
[166] B. Oran, «Occidentalisation, nationalisme et synthèse turco-islamique», *CEMOTI*, 10 (1990), p.33.
[167] A. Jevakhoff, «Mustafa Kemal et le Kémalisme», *La Turquie*, S. Vanner (sous la dir.), Paris: Fayard, 2005, p.76.

[۱۶۸] مصطفی کمال حتی در ماه‌های آخر عمر، به‌رغم بیماری و خستگی، پیوسته در جنب‌وجوش بود. در فاصلهٔ ۲۰ تا ۲۵ ژانویهٔ ۱۹۳۸ از آنکارا به ایزمیت و سپس به یالووا رفت. پس از چند روز استراحت به بورسا سفر کرد. در بورسا دو کارخانهٔ نساجی را افتتاح کرد و شب در مجلس رقص شهرداری حاضر شد و پس از والس برای حاضران یک رقص سنتی ترکی اجرا کرد. در پایان مراسم از خستگی روی

پا بند نبود. از بورسا به مودانیه و سپس به استانبول رفت. روز ۲۵ فوریهٔ ۱۹۳۸ در آنکارا با نخست‌وزیر یونان، نخست‌وزیر یوگسلاوی و معاون وزیر امور خارجهٔ رومانی دیدار کرد.

G. Daniel, op.cit, pp.340-345.

[۱۶۹] جمهوری ترکیه با برانداختن سلطنت و خلافت، دو رکن اصلی هویت ترکان را از میان برداشت و ملت را جایگزین این هردو رکن کرد. برای ایجاد هویت ترک و غلبه بر عقدهٔ حقارتی که نتیجهٔ ناکامی‌های دیرپای تاریخی بود، تاریخ‌نگاران و زبان‌شناسان مأمور تدوین نظریه‌هایی برای اثبات حضور دیرینهٔ ترکان در آسیای صغیر شدند. مصطفی کمال که به مطالعات تاریخی دلبستگی خاصی داشت شخصاً در این زمینه فعال بود. در ۱۹۲۹ طی دو روز و دو شب بدون آنکه بخوابد ترجمهٔ فرانسهٔ کتاب طرح تاریخ عمومی اچ.جی ولز، تاریخ‌نگار انگلیسی، را خواند و به‌قدری تحت تأثیر قرار گرفت که دستور داد آن را به ترکی ترجمه کنند. اندکی بعد احتمالاً با الهام از این کتاب بر آن شد که باید طرح تاریخ عمومی ترکان تدوین شود. کتاب خطوط کلی تاریخ ترک (۱۹۳۰) در صد نسخه به چاپ رسید. مخاطب کتاب نخبگان رژیم بودند. به منظور عامه‌فهم کردن و پخش گستردهٔ دیدگاه‌های تاریخی رژیم که اساس آن ترک‌ستایی بود در ۱۹۳۱ درآمدی بر خطوط کلی تاریخ ترک در سی هزار نسخه منتشر شد. در ۱۹۳۵ تحت تأثیر نظریهٔ هرمان فئودورکه ورگیچ، نویسندهٔ وینی، که مدعی بود بنیادهای نظری روان‌شناسی قومی را تدوین کرده است و نوشته‌های جیمز چرچ واژد، ماجراجوی امریکایی ـ بریتانیایی‌تبار، که می‌گفت سرآغاز تمدن را باید در قارهٔ گمشده‌ای به نام مو[1] جست، نظریهٔ زبان خورشید شکل گرفت. چرچ واژد بر خاستگاه اویغوری زبان‌های ماقبل تاریخ تأکید می‌کرد و بر آن بود که میان زبان ترکان باستان و لوحه‌های به‌دست‌آمده در هند و مکزیک شباهت‌های آشکاری وجود دارد. بر این مبنا مصطفی کمال نتیجه گرفت که ترکان تمدن را به بومیان امریکا آموخته‌اند. انتشار آثار واژد را کاردار سفارت ترکیه در مکزیک به مصطفی کمال اطلاع داد و کمال دستور داد رساله‌های مهم چرچ واژد به ترکی ترجمه شوند. در دههٔ ۱۹۳۰، کمال که از ادارهٔ امور کشور دلزده شده بود بخش بزرگی از وقت خود را صرف این‌گونه پژوهش‌ها می‌کرد. نک: نادر انتخابی، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، پیشین، صص ۱۱۴ـ۱۰۰.

S. Hanioglu, op.cit, pp.161-180.

G. Daniel, op.cit, p.269.

---

1. Mu

[170] A. Jevakhoff, «Mustafa Kemal et le Kémalisme», op.cit, p.75.
[171] F. Biliçi, op.cit, p.44.

فصل ششم

[۱] در ژانویهٔ ۱۹۳۸، پروفسور نیهات رشاد بلگر، پزشک دانش‌آموختهٔ فرانسه و مورد اعتماد کمال، به بالین او احضار شد. مصطفی کمال از خستگی و بی‌اشتهایی و حساسیت شدید پوستی شکوه داشت. بلگر با معاینهٔ مصطفی کمال متوجه شد که کبد او به نحو عجیبی بزرگ شده و بلافاصله بیماری او را سیروز کبد تشخیص داد. نشانه‌های بیماری از دو سال پیشتر بـه شکـل خسـتگی، رنگ‌پـریدگی، لاغـری، حساسیت شدید و دردهای گوناگون ظاهر شده بود. مصطفی کـمال در آغـاز بـا دعوت پزشکان اروپایی برای معالجه مخالف بود، اما پس از مدتی چون حـال او روز به روز بدتر می‌شد به جلال بایار گفت: «رفیق هرکاری به نظرت لازم می‌آید بکن. من حالم اصلاً خوب نیست.» در ۲۸ مـارس ۱۹۳۸، پـروفسور فـیسانژه از پاریس برای معاینهٔ مصطفی کمال به آنکارا آمد و تشخیص پزشکان ترک را تأیید کرد و صریحاً به مصطفی کمال گفت در صورت ادامهٔ نوشیدن راکی مرگ حتمی و سریع در انتظار اوست. به‌رغم تلاش‌های پـزشکان تـرک و فـرانسـوی بـازپسین ماه‌های عمر کمال با درد و رنج بسیار همراه بود و چند روز آخر را عملاً بیهوش بود.

G. Daniel, op.cit, pp.340-370.
A. Mango, op.cit, pp.518-524.

[۲] حسن رضا (سویاک)، مـنشی آتـاتورک، کـه چشـم دیـدن ایـنونو را نـداشت در خاطرات خود روایت کرده است که مصطفی کمال پس از امضای وصیتنامهٔ خود، به او گفته چخماق گزینش خوبی است. گروهی دیگر نیز ادعا کردند مصطفی کمال در وصیتنامهٔ دومی که در کتابخانهٔ ریاست جمهوری (آنکارا) نگاهداری مـی‌شود فوزی چخماق را جانشین خود خوانده است. راست ایـن است کـه آتـاتورک در وصیتنامهٔ خود جانشین تعیین نکرد. جلال بایار و دو وزیر پرقدرت کابینهٔ او یعنی توفیق رشتو آراس، وزیر امور خارجه، و شوکرو کایا، وزیر کشور، نـیز در زمـرهٔ مخالفان ریاست جمهوری اینونو بودند. روز ۱۰ نوامبر ۱۹۳۸، چند ساعت پس از درگذشت آتاتورک، عبدالخالق رندا، رئیس مجلس، از نمایندگان خواست تا برای گزینش ریاست جمهور در مجلس حاضر شوند. صبح ۱۱ نوامبر گـروه پـارلمانی حزب جمهوریخواه خلق برای گزینش نمایندهٔ خود رأی‌گـیری کـرد. از ۳۲۳ نـفر شرکت‌کننده در رأی‌گیری ۳۲۲ نفر به اینونو و یک نفر به جلال بایار رأی دادنـد.

بعدازظهر مجلس به‌طور رسمی برای گزینش رئیس‌جمهور تشکیل جلسه داد و اینونو با ۳۴۸ رأی از ۳۷۸ رأی به ریاست جمهوری برگزیده شد.

A. Mango, op.cit, pp.524.
F. Ahmed, op.cit, p.95.
J.M. Vanderlippe, *The Politics of Turkish democracy* (*Ismet Inonu and the Formation of the Multi Party System, 1938-1950*), Albany: State University of New York Press, 2005, pp.31-32.

[۳] جمعیت ترکیه در سال‌های جنگ و پس از آن شدیداً کاهش یافت و از ۱۶/۳ میلیون نفر (۱۹۱۴) به ۱۳/۶ میلیون نفر (۱۹۲۷) رسید. ترکیب سنی و جنسی جمعیت نیز سخت نابهنجار بود. کاهش جمعیت در شهرها بیشتر بود. استانبول به نسبت سال ۱۹۱۴، سی‌ونه درصد جمعیت خود را از دست داده بود و شمار اهالی آن به ششصدونودویک‌هزار نفر کاهش یافته بود. جمعیت شهرهای بزرگ دیگر چون ازمیر، ادرنه، بورسا و سیواس نیز به سطح جمعیت دهۀ ۱۸۸۰ سقوط کرد. کاهش جمعیت شهرها در مرکز آناتولی حدود ده درصد و در شهرهای شرق و غرب کشور که به جبهه‌های جنگ نزدیک بودند به چهل درصد می‌رسید. براساس سرشماری ۱۹۲۷ فقط یازده درصد جمعیت کشور باسواد بودند. این رقم در ۱۹۵۰ به سی‌وسه درصد رسید، البته با شکافی ژرف بین مردان (۴۶ درصد) و زنان (۱۹ درصد) باسواد. در ۱۹۲۴ در سرتاسر ترکیه هزار پزشک و حدود ده‌هزار تخت بیمارستان وجود داشت. در ۱۹۲۷ هشتاد درصد جمعیت و در ۱۹۵۰ حدود هفتادوهفت درصد جمعیت هنوز به کشاورزی اشتغال داشت.

C.V. Findley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity* (*A History 1789-2007*), New Haven and London: Yale University Press, 2010, p.277.

[4] A. Jevakhoff, «Mustafa Kemal et le kémalisme», *La Turquie*, op.cit, p.79.
[5] E.J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, op.cit, p.215.
[6] F. Ahmed, op.cit, p.97.
[7] Ibid, p.96.

[۸] در نوامبر ۱۹۴۲ «قانون مالیات بر دارایی (ثروت)» به تصویب رسید. هدف این قانون مجازات کسانی بود که با سوءاستفاده از شرایط جنگ به احتکار کالا و بازار سیاه دست زده و ثروت اندوخته بودند. از ۶۱۷۳۰ نفری که مشمول این قانون می‌شدند یک‌چهارمشان مسلمان و بقیه بازرگانان یهودی، یونانی و ارمنی بودند. نرخ مالیاتی که مسلمانان می‌پرداختند از اقلیت‌ها کمتر بود. مالیات‌بندی به‌گونه‌ای بود که بازرگانی که درآمد سالانه‌اش فرضاً هزار لیر ترک بود می‌بایست پنج هزار لیر مالیات بپردازد. از آنجا که تقریباً هیچ‌یک از بازرگانان قادر به پرداخت چنین مالیاتی نبود دولت دارایی‌هایشان را مصادره کرد. افزون بر این، با

ایجاد اردوگاه‌هایی در شرق ترکیه تعدادی از بازرگانان غیرمسلمان (۱۴۰۰ نفر به گفتهٔ مقامات دولتی و ۸۰۰۰ نفر به گفتهٔ قربانیان) دستگیر و به این اردوگاه‌ها اعزام شدند. دولت ترکیه همچنین از پذیرفتن یهودیان بالکان پس از اشغال این کشورها به دست نازی‌ها سر باز زد. ۷۸۰ یهودی اهل رومانی مدت‌ها در دریای سیاه سرگردان بودند تا اینکه کشتی آنها را زیردریایی‌های آلمانی غرق کردند. چند ماه پیش از مرگ آتاتورک، به ابتکار جناح راست حزب جمهوریخواه خلق، کمونیسم‌ستیزی سخت بالا گرفت و شماری از چهره‌های سرشناس چون ناظم حکمت دستگیر، محاکمه و به زندان‌های درازمدت محکوم شدند.

[9] K. Üzkurt, «Transition to Multi-Party Regim in Turkey: An Attempt at Re-Periodization», *Journal of Historical Studies* (Istanbul :Bogazici University), 5 (2007), p.19.

[10] E.J. Zürcher, op.cit, p.220.

[11] Y. Hakan, «Democratization from above in Response to the International Contexte: Turkey, 1945-1950», *New Perspectives on Turkey*, 17 (1997), p.10.

[12] K. Üzkurt, op.cit, pp.23-24.

[13] Th. Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, op.cit, p.151.

[14] J-P. Touzanne, *L'islamisme turc*, Paris: L'Harmattan, 2001, pp.27-28.

[15] Th. Zarcone, op.cit, p.156.

طریقت‌ها نیز پشتیبان حزب دموکرات بودند. یکی از نامزدهای انتخاباتی حزب، ملک فرات، نوهٔ شیخ سعید، رهبر نقشبندی شورش ۱۹۲۵، بود. دربارهٔ حال و هوای فکری محافل محافظه‌کار ترکیه در آن دوره نک:

N. Mert, «Early Consrevative Political Thought in Turkey: The Case of a Conservative Periodical: Turk Dusuncesi», *Changes and Essence: Dialectical Relation Between Change and Continuity in Turkish Intellectual Tradition*, S. Gunduz, C.S. Yaran (eds), Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp.87-102.

[16] Th. Zarcone, op.cit, p.156.

[۱۷] برای بحث جامعی دربارهٔ آموزش‌های دینی در مدارس ترکیه نک:

X. Jacob, *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1982.

M. Koylu, «Religious Education in Modern Turkey», *Changes and Essence: Dialectical Relation Between Change and Continuity in Turkish Intellectual Tradition*, op.cit, pp.45-65.

[18] Th. Zarcone, op.cit, p.161.

[19] Ibid, p.161.

[20] Ibid, p.163.

[21] F. Ahmad, op.cit, p.107.

[22] L. Ünsaldi, *Le militaire et la politique en Turquie*, Paris: L'Harmattan, 2005, p.69.
[23] E.J. Zürcher, op.cit, p.251.
F. Ahmad, op.cit, p.114.

[۲۴] از این نظریه (روستایی شدن شهرها و رواج روحیات سنتی در نتیجهٔ مهاجرت روستاییان به شهرها) در توضیح جامعه‌شناختی انقلاب ایران نیز استفاده شده است. سرازیر شدن روستاییان به شهرها و استقرار آنها در حاشیهٔ شهرها و حلبی‌آبادها نیروی ذخیرهٔ انقلاب ۱۳۵۷ ایران را فراهم آورد. جمعیت تهران در فاصلهٔ ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۵ دوبرابر ونیم شد و به نزدیک پنج میلیون نفر رسید. در همین فاصلهٔ زمانی شمار مساجد تهران بنا به برخی تخمین‌ها پنج برابر شد. همروند با افزایش شمار مساجد، تعداد حسینیه‌ها و هیئت‌های مذهبی که پیشه‌وران، کسبه و تهیدستان شهری در آنها حضور فعال داشتند نیز افزایش یافت. در سال ۱۳۵۳، ۳۲۲ حسینیه در تهران، ۳۰۵ حسینیه در خوزستان و ۷۳۱ حسینیه در آذربایجان وجود داشت. نک:

S. Amir Arjomand, «Traditionalism in Twenteeth-century Iran», *From Nationalism to Revolutionary Islam*, S. Amir Arjomand (ed), London: Macmillan, 1984, pp.213-218.

دربارهٔ پدیدهٔ حلبی‌آبادها در ترکیه بنگرید به شمارهٔ ویژهٔ نشریهٔ اروپایی مطالعات ترکی.

J-P. Pérouse (ed by), Gecekondu, *European Journal of Turkish Studies* (on line), 1 (2004)
http://ejts.revues.org/index117.html
[25] L. Ünsaldi, op.cit, p.72.
[26] E.J. Zürcher, op.cit, pp.250-252.

[۲۷] مندرس پس از محاکمه در زندان خودکشی کرد اما او را نجات دادند و سپس به دار آویختند. پس از اعدام مندرس لطیفه‌ای در ترکیه رایج شد به این مضمون که مندرس در آن جهان به آتاتورک برمی‌خورد و آتاتورک از او می‌پرسد عدنان در ترکیه چه خبر؟ مندرس شرحی از رویدادهای کشور پس از مرگ آتاتورک را بازمی‌گوید و سپس به اعدام خود می‌رسد و می‌گوید: «خوب، پاشا این هم قسمت بود.» آتاتورک می‌گوید: «نه عدنان، قسمت نبود، این عصمت [اینونو] بود که به خدمت تو رسید.»

F. Ahmad, op.cit, p.111.
[28] L. Ünsaldi, op.cit, p.73, (note 83).
[29] Ibid, p.73, (note 84).

[30] Ibid, p.73.
[31] F. Ahmad, op.cit, p.116.
[32] L. Ünsaldi, op.cit, p.74.
[33] H. Tufan, S. Vener, «L'armée, la société et le nouvel ordre (a)politic (1980-1983) », Les Temps modernes, 456-4457 (1984), p.177 (note 3).
[34] L. Ünsaldi, op.cit, p.80.
[35] Ibid, p.75.
[36] Ibid, p.75.
[37] Ibid, p.79.
[38] F. Ahmad, op.cit, p.119.
[39] E.J. Zürcher, op.cit, p.254.
M. Heper, *Historical Dictionnary of Turkey*, Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press, 2002, pp.90-91.
[40] M. Heper, op.cit, pp.201-202.
[41] E.J. Zürcher, op.cit, p.255.
[42] Ibid, p.255.
[43] L. Ünsaldi, op.cit, p.85.
[44] E.J. Zürcher, op.cit, p.257.

[۴۵] استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، پیشین، جلد ۲، صص ۶۹۶ـ۶۸۹.

[46] S. Kily, *Turkish Constitutionnal Devlopments and Assembly Debates on the Constitutions of 1924 and 1961*, Istanbul: Bogazici University, 1971.
[47] M. Heper, op.cit, pp.43-44.
[48] Ibid, p.17, 200.
I. P. Lipovsky, *The Socialist Movement in Turkey, 1960-1980*, Leiden: Brill, 1992, p.11.
[49] M. Heper, op.cit, pp.55, 99.
[50] F. Ahmad, op.cit, p.123.
Ensaldi, op.cit, pp.287-293.
[51] C.V. Findley, op.cit, p.314.
E.J. Zürcher, op.cit, p.268.
[52] A. Mango, *The Turks Today*, London: John Murray, 2004, p.66.

[۵۳] دنیز گزمیش در فوریهٔ ۱۹۴۷ در نزدیکی آنکارا در خانواده‌ای میانه‌حال چشم به جهان گشود. در دورهٔ تحصیل در دبیرستان به چپ گرایش یافت و در تظاهرات خیابانی استانبول حضوری فعال داشت. در ۱۹۶۵ به حزب کارگر ترکیه پیوست. در ۱۹۶۶ وارد دانشکدهٔ حقوق دانشگاه استانبول شد. از ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ بارها پلیس دستگیرش کرد. در ۱۹۶۸ دانشجویان دانشکدهٔ حقوق استانبول ساختمان دانشکده را در اعتراض به طرح اصلاحات دانشگاه تصرف کردند. در جریان حملهٔ پلیس به دانشکدهٔ حقوق، دنیز گزمیش زخمی و دستگیر شد اما از

بیمارستان گریخت و به اردن رفت. چند ماه در اردوگاه‌های فلسطینی آموزش دید و سپس به ترکیه بازگشت. در ۱۹۶۹ از دانشگاه اخراج شد و اندک‌اندک از جنبش دانشجویی فاصله گرفت و به فعالیت‌های مسلحانه روی آورد. در ۱۹۷۱ به همراه حسین اینان، جیحان آلپ تکین، یوسف اصلان و آلپ‌ارسلان ازدوغان ارتش رهایی‌بخش خلق ترکیه را بنیاد گذاشت. یوسف اصلان قبلاً عضو گروهی بود که آلدریچ آمس، جاسوس امریکایی، در آن نفوذ کرده بود. گزمیش در ژانویهٔ ۱۹۷۱ در دستبرد مسلحانه به یک بانک در آنکارا شرکت کرد. سپس در ماه مارس همان سال، عملیات ربودن چهار امریکایی در آنکارا را رهبری کرد. چند روز پس از کودتای ۱۲ مارس ۱۹۷۱، دنیز گزمیش و یوسف اصلان در راه سیواس به چنگ پلیس افتادند. دنیز گزمیش در دادگاه خود را یک کمالیست راستین خواند و گفت اگر مصطفی کمال زنده بود راه ما را برمی‌گزید و برای استقلال کامل ترکیه و بیرون راندن امپریالیست‌های یانکی به‌پا می‌خواست. دنیز گزمیش، یوسف اصلان و حسین اینان در ۶ مه ۱۹۷۲ در زندان آنکارا به دار آویخته شدند. نام و یاد او در دههٔ ۷۰ به نماد مقاومت و قهرمانی در ترکیه تبدیل شد. ده‌ها ترانه و چندین فیلم و سریال تلویزیونی دربارهٔ زندگی او ساخته شده است. حتی نام او دنیز (دریا) در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ از نام‌های پرطرفدار در ترکیه بود. یکی از دیدنی‌ترین سریال‌های تلویزیونی دربارهٔ زندگی او سریال «به یاد آر محبوبم» است که در فاصلهٔ سال‌های ۲۰۰۶ تا ۲۰۰۸ از یکی از شبکه‌های خصوصی تلویزیون ترکیه پخش شد. نک:

C.L. Girardot, «Deniz Gezmis: le révolutionnaire qui hante la Turquie», Médiapart (on line), blog.mediapart.fr/edition

[54] L. Ünsaldi, op.cit, p.93.

[55] Ibid, p.93.

[56] Ibid, p.93.

A. Mango, op.cit, p.69.

[۵۷] بولنت اجویت (۲۰۰۶-۱۹۲۵)، سیاستمدار، شاعر و روزنامه‌نگار ترک، دانش‌آموختهٔ رابرت‌کالج استانبول، دانشگاه آنکارا (ادبیات انگلیسی)، و مدرسهٔ مطالعات آسیایی و آفریقایی لندن بود. اجویت زبانهای بنگالی و سانسکریت می‌دانست و شعرهای رابیندرانات تاگور را به ترکی ترجمه کرد. او شعر می‌سرود و چند رسالهٔ سیاسی نیز نوشته است از جمله چپ مرکز (میانه)، این نظام باید دگرگون شود و آتاتورک و انقلاب. اجویت در سال ۱۹۷۵ به نمایندگی مجلس برگزیده شد و در ۱۹۶۰ عضو مجلس مؤسسان بود و در تدوین قانون اساسی ۱۹۶۱ شرکت داشت. در فاصلهٔ ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۴ سه بار در حکومت‌های ائتلافی در

مقام وزارت کار خدمت کرد. از ۱۹۶۵ به بعد مروّج نظریهٔ چپ میانه در درون حزب جمهوریخواه خلق بود. در اکتبر ۱۹۶۶ دبیرکل حزب شد اما پس از کودتای ۱۹۷۱ در اعتراض به همکاری شماری از رهبران حزب جمهوریخواه خلق با کودتاگران از رهبری حزب کناره گرفت. در پنجمین کنگرهٔ فوق‌العادهٔ حزب جمهوریخواه خلق (مه ۱۹۷۲) جناح اجویت اکثریت را به دست آورد و اجویت جانشین اینونو رهبر دیرین حزب شد. از ۱۹۷۴ به بعد اجویت مفهوم چپ دموکراتیک را طرح کرد که به گفتهٔ او «جنبشی است بومی که شرایط کشور را در نظر دارد، جزم‌اندیش نیست و از هیچ نظامی تقلید کورکورانه نمی‌کند». رقابت‌های او با دمیرل در دههٔ ۱۹۷۰ زندگی سیاسی ترکیه را به بن‌بست کشاند. متین منیر، خبرنگار فایننشیال تایمز، دو ماه پیش از کودتای ۱۹۸۰ رفتار سیاستمداران ترک را همانند کشتی‌نشستگانی دانست که هنگام غرق شدن کشتی بر سر تقسیم اتاق‌ها با یکدیگر می‌جنگیدند. اجویت پس از کودتای ۱۹۸۰ همانند اغلب سیاستمداران ترک از فعالیت‌های سیاسی محروم شد. در سال ۱۹۸۵، رخشان اجویت (همسر او) حزب دموکراتیک چپ را بنیاد نهاد. در ۱۹۸۷، اجویت حقوق سیاسی و مدنی خود را بازیافت و به رهبری حزب برگزیده شد. در دههٔ ۱۹۹۰ اجویت و حزب او دوباره درگیر بند و بست‌های سیاسی شدند و خود او نیز پس از کودتای ۱۹۸۰ اندک‌اندک به راست گرایش یافت و از سوسیالیستی آزاداندیش و میانه‌رو به ناسیونالیستی تنگ‌نظر و محافظه‌کار تحول یافت.

[۵۸] آوجی اوغلو واپس‌ماندگی ترکیه را ناشی از «بقایای فئودالیسم» و «مداخلهٔ خارجی» می‌دانست. او پس از تعطیل هفته‌نامهٔ جهت[1] نشریهٔ دیگری به نام انقلاب به جای آن منتشر ساخت.

M. Heper, op.cit, p.16.

J. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leiden: Brill, 1974, pp.50-64.

[59] Ünsaldi, op.cit, p.94.

[60] Ibid, p.94.

[61] Ibid, p.95.

[62] Ibid, pp.96-97.

[63] A. Mango, op.cit, p.69.

[64] F. Ahmad, op.cit, p.135.

[۶۵] به روایتی این سازمان را گروهی از افسران چپ‌گرای سرخورده از رفتار فرماندهان تأسیس کرده بودند. برخی از پژوهشگران آغاز عملیات تروریستی را

1. Yön

پیامد نفوذ عوامل وابسته به سازمان امنیت ترکیه در گروه‌های چپ‌گرا دانسته‌اند.

Ibid, p.135.

[66] E.J. Zürcher, op.cit, p.272.

[67] Ibid, p.273.

[68] F. Ahmad, op.cit, pp.139-140.

[69] Th. Zarcone, «Les Naksibendi et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)», *Turcica*, XXIV (1992), p.135.

[70] Ibid, p.136.

[71] Ibid, p.136.

[۷۲] طریقت تیجانی را احمد تیجانی (۱۸۱۵ـ۱۷۳۷) بنیاد گذاشت. تیجانی در واحهٔ عین‌مهدی در الجزایر جنوبی به دنیا آمد و در جوانی برای فراگیری علوم دینی به فاس (مراکش) سفر کرد. در آنجا به طریقت‌های قادریه و خلوتیه پیوست. از ۱۷۷۱ تبلیغ طریقت جدید یعنی تیجانی را آغاز کرد. سلطان مراکش پس از بازگشت او به فاس از وی استقبال گرمی به عمل آورد. پس از مرگ تیجانی طریقت او به‌طور گسترده‌ای در شمال و بویژه غرب آفریقا (سنگال، گینه و مالی) رواج یافت. تیجانیان موظف به سرسپردگی کامل به طریقت و کناره‌گیری از طریقت‌های دیگر بودند. طریقت تیجانی در سدهٔ بیستم در ترکیه رواج یافت. اعضای این طریقت برای نشان دادن مخالفت خود با سیاست‌های جمهوری مجسمه‌های آتاتورک را می‌شکستند. دستگیری و محاکمهٔ کمال پیلاو اوغلو در ۱۹۵۰ اعتراض و تظاهرات پردامنهٔ مریدان او را در پی داشت. نک: الیزابت سریه، صوفیان و ضدّصوفیان، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۴۴ـ۳۹.

M. Heper, *Historical Dictionnary of Turkey*, op.cit, p.190.

[۷۳] یکی از کاملترین روایت‌ها دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ سعید نورسی کتاب شریف ماردین است:

S. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York: State University of New York Press, 1989.

و نیز:

P. Dumont, «Les disciples de la Lumière. Le mouvement Nourdjou en Turquie», *Radicalismes islamiques*, O. Carré, P. Dumont (sous la dir.), Paris: L'Harmattan, 1985, T1, pp.215-256.

و نیز:

حبیب محمد سعید، بدیع‌الزمان سعید نورسی، ترجمهٔ زاهد ویسی، تهران، احسان، ۱۳۸۰.

[74] P. Dumont, op.cit, p.231.

سعید نورسی در ۱۹۶۰ اندکی پیش از کودتا درگذشت و هزاران نفر از سرتاسر ترکیه در مراسم خاکسپاری او شرکت کردند. نظامیان پس از کودتا پیکر او را به مکان نامعلومی منتقل کردند تا مقبرهٔ او به زیارتگاه جدید مؤمنان تبدیل نشود.

[75] Ibid, pp.235-236.

[76] Ibid, p.236.

[۷۷] شمار دقیق اعضای جماعت به سبب پنهان‌کاری رهبران هرگز اعلام نشده است. برخی پژوهشگران تعداد اعضای جماعت را پانصدهزار و گروهی دیگر تا یک میلیون و بیشتر تخمین زده‌اند.

J-P. Touzanne, *L'islamism turc*, op.cit, p.85.

[۷۸] مرکز بین‌المللی نورجویان انستیتوِ مریدان نور در کالیفرنیاست.

Ibid, p.84.

[79] N. Okten Gülsoy, «Science et foi, pendule de la modernité: les stratégies mentales du mouvement islamist en Turquie», *Les faces multipbles de la modernité turque*, Paris: L'Harmattan, 2008, pp.95-112.

[80] A. Gökalp, «*Les Alevi*», *Les turcs (Orient et Occident, Islam et laïcité)*, Paris: Autrement, 1994, p.113.

X. Planhol, *Les nations du prophète (manuel géographique du politque musulman)*, Paris: Fayard, 1993, pp.728-733.

[81] H. Bozarslan, «L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche», *Turquie: les milles visages*, I. Rigini (sous la dir.), Paris: Syllepse, 2000, pp. 78-82.

E. Massicard, *L'autre Turquie (le mouvement aléviste et ses territoires)*, Paris: PUF, 2005, pp.17-26.

[۸۲] امروزه برخی پژوهشگران عقیده دارند که اتحاد کمالیست‌ها و علویان از مقولهٔ بازنویسی تاریخ در ترکیهٔ دههٔ ۱۹۷۰ است. با این همه انکارناپذیر است که علویان تا دههٔ ۱۹۸۰ پشتیبان جدی حزب جمهوریخواه خلق بودند. در ۱۹۷۷ در یکی از روستاهای علوی‌نشین نزدیک توقات ۹۷ درصد اهالی به حزب جمهوریخواه خلق رأی دادند.

E. Massicard, op.cit, pp.35-39.

D. Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London: Routledge Curzon, 2003, p.206.

[83] A. Gökalp, op.cit, pp.120-121.

[84] P. Dumont, «Le poids de l'alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui», *Turcica*, XXI- XXIII (1991), pp.162-163.
[85] Ibid, p.167.
[86] O. Massicard, op.cit, pp.41-45.
[87] Th. Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*, op.cit, p.183.
[88] M. Heper, *Historical Dictionnary of Turkey*, op.cit, p.60.
[89] Th. Zarcone, op.cit, pp.190-191.
[90] J-P. Touzanne, op.cit, p.31.
[91] Ibid, p.32.
[92] F. Biliçi, «L'islam, modernité, et l'éducation religieuse en Turquie», op.cit, p.51.
[93] S. Mardin, «Religion and Politics in Modern Turkey», *Islam in the Political Process*, op.cit, p.139.
[94] Th. Zarcone, op.cit, p.199.
[95] Ibid, p.199.
[96] J. Kepel, Jihad. *Expansion et déclin de l'islamisme*, op.cit, p.337.
[97] H. Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, op.cit, p.63
[98] F. Ahmad, op.cit, p.142.
[99] E.J. Zürcher, op.cit, p.276.
[100] H. Bozarslan, op.cit, p.62

[۱۰۱] درگیری‌های میان راست‌گرایان افراطی و علویان در شهرهای ترکیه با تلفاتی سنگین برای علویان همراه بود.

[102] E.J. Zürcher, op.cit, p.277.
[103] C. H. Dodd, *The Crisis of Trukish Democracy*, North Humberside: Eothon Press, 1983.
State of Anarchy and Terror in Turkey, Ankara: Basari Matbaecilik, 1982.

اورهان پاموک در رمان خانهٔ سکوت (۱۹۸۳) از خلال روایت زندگی یک خانوادهٔ ترک که تابستان‌ها در خانه‌ای کنار دریای مرمره گرد هم می‌آیند تاریخ یکصد سال گذشتهٔ ترکیه را مرور کرده و بن‌بست راه‌حل‌های خشونت‌آمیز را با مهارت نشان داده است.

[104] F. Ahmad, op.cit, p.144.
[105] L. Ünsaldi, op.cit, p.106.
[106] Ibid, pp.108-109.

فصل هفتم

[1] F. Ahmad, op.cit, p.150.
[2] W. Hale, «Military Rule and Political Change in Turkey, 1980-1984», *La*

Turquie en transition, (sous la dir.) A. Gökalp, Paris: Maisonneuve et Larose, 1986, pp.160-161.

[۳] منظور از تعدیل ساختاری برنامه‌هایی است که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی به منظور ایجاد تعادل در تراز پرداخت میان‌مدت کشورها پیشنهاد می‌کنند. اس‌واساس آن آزادسازی یا به‌عبارت دیگر خصوصی‌سازی اقتصاد از طریق جلوگیری از مداخله‌های دولت در امور اقتصادی و کوچک کردن بخش دولتی به منظور کاهش هزینه‌ها، ایجاد فضای رقابتی، ساماندهی اقتصاد براساس اصل عرضه و تقاضا، آزاد کردن سرمایه‌گذاری خارجی و رفع محدودیت‌های تجارت خارجی و حذف یارانه‌هاست. این سیاست در دهۀ ۱۹۷۰ در امریکای لاتین اجرا شد و سپس از دهۀ ۱۹۸۰ به بعد به‌عنوان یگانه‌الگوی معتبر برای توسعۀ اقتصادی کشورهای درحال‌رشد پیشنهاد شد. کاربست آن در کشورهای مختلف پیامدهای یکسان نداشته است و برحسب پیش‌زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گاه سبب رونق اقتصادی شده است. اما همیشه و همه‌جا با افزایش شکاف‌های اجتماعی و اختلاف‌های طبقاتی همراه بوده است.

[4] L. Ünsaldi, op.cit, pp.110-111.

در پهنۀ آفرینش هنری و فکری نیز محدودیت‌های سفت و سختی برقرار گشت. پس از کودتای ۱۹۸۰ نمایش ۹۳۷ فیلم ممنوع و ۱۳۹۰۰۰ کیلو روزنامه و نشریه سوزانده یا خمیر شد.

[5] H. Bozarslan, op.cit, p.66.
[6] *Anarchy and Terror in Turkey*, op.cit, p.33.
[7] Ibid, pp.37-38.
[8] I. Gökalp, A Insel, «Entre l'autorité de l'Etat et l'autonomie du marché: le dilemme du libéralisme économique turc», *Les Temps modernes*, op.cit, pp.263-264.

[۹] اوپوس دای[1] تشکیلاتی است وابسته به کلیسای کاتولیک که در اکتبر ۱۹۲۸ در مادرید خوزه ماریا اسکریوا دو بالاگر[2] ایجاد کرد. هدف نخستینِ سازمان رواج آموزش‌های دینی بین دین‌باوران غیرروحانی و بهره‌گیری از آنها در راه دین‌گستری بود. اسکریوا دو بالاگر در ۱۹۴۶ در رم مستقر شد و پاپ موافقت کرد سازمان او در ساختار رسمی واتیکان ادغام شود. اندک‌اندک شعبه‌های اوپوس دای در کشورهای گوناگون تأسیس شد. تشکیلات اوپوس دای بی‌شباهت به لژهای فراماسونی نیست و پنهانکاری و رازداری از اصول اساسی

1. opus dei 2. José Maria Escriva de Balaguer

آن است. مخالفانْ اپوس دای را بـه مـال‌انـدوزی و مـداخـله در امـور سـیاسی کشورهای گوناگون متهم کرده‌اند. اوپـوس دای هـمواره پشـتیبان حکـومت‌های راست‌گرای افراطی (فرانکـو در اسـپانیا، سـالازار در پـرتغال، پـینوشه در شـیلی، فوجی موری در پرو) بوده است. نک:

L. Nefontain, *L'Opus Dei*, Paris: éd du Cerf, 1993.

[10] B. Oran, «Occidentalisation, nationalisme et synthèse turco-islamique», *CEMOTI*, 10 (1990), pp.46-50.
F. Éstel, «La synthèse turco-islamique entre traditionalisme et modernisme», *Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée orientale*, (sous la dir.) J. Tobie, S. Kançal, Paris: L'Harmattan, 1994, p.387.

[11] H. Bozarslan, op.cit, pp.66-67.

[12] E.J. Zürcher, op.cit, p.295.

[13] F. Ahmad, op.cit, p.152.

[۱۴] پیش از آن چندین بار شماری از نمایندگان در برابر دریافت هدایا یا وعدهٔ مـقام ناگهان از حزب اکثریت به اقلیت پیوسته بودند و بدین ترتیب دولت اکثریت را در مجلس از دست داده بود. پیامد ناگزیر این ترفند انـتخابات پـیش‌رس بـود. ایـن پدیده به بی‌ثباتی اوضاع سیاسی دامن می‌زد.

[۱۵] امروزه حزب عدالت و توسعه می‌کوشد دو بازماندهٔ برجستهٔ کودتای ۱۹۸۰ یعنی ژنرال کنعان اورن نودوچهارساله و فرمانده نیروی هوایی وقت ترکیه را بـه جـرم اقدامات دورهٔ پس از کودتا به پای میز محاکمه بکشاند.

[16] B. Oran, op.cit, p.46.

در ۱۹۹۰، هزاروصدوسی‌ودو مـیلیارد لیـر تـرک بـرای آمـوزش‌های دیـنی در بودجهٔ دولت ترکیه پیش‌بینی شده بود که برابر با سه درصـد هـزینه‌های عـمومی دولت بود. رک:

A. Insel, «La laïcité kémaliste et l'exigence démocratique», *Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée orientale*, op.cit, p.380.

[17] F. Biliçi, «Islam, modernité et éducation religieuse en Turquie», *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, (sous la dir.) S. Vaner, Paris: L'Harmattan, 1991, p.48.

[18] N. Gölé, «Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme», *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, (sous la dir.) G. Kepel, Y. Richard, Paris: le Seuil, pp.167-192.

[۱۹] راست این است که، به‌رغم ممنوعیت فعالیت راست‌گرایـان افـراطـی، شـماری از آنها به خدمت سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی ترکیه درآمدند. هدف اصلی کـودتا درهم شکستن ستون فقرات نیروهای چپ‌گرا بود.

[20] E.J. Zürcher, op.cit, pp.296-299.

[۲۱] در ۱۹۸۲، شورای امنیت ملی اعلام کرد که سیاستمداران دوران گذشته حق ندارند در مجامع عمومی، نشریه‌ها و روزنامه‌ها دربارهٔ گـذشته، حـال یـا آیـندهٔ کشـور اظهار نظر کنند.

[22] E.J. Zürcher, op.cit, pp.296.

[23] F. Ahmad, op.cit, p.154.

[24] M.H. Heper, op.cit, p.154.
M. Açar, «Ozal», *Political Leaders and Democracy in Turkey*, ed by M. Heper, S. Sayari, Lanham: Lexington Books, 2002, pp.161-180.

[25] J.F. Bayart, «Faut-il avoir peur de l'Islam en Turquie ?», *CEMOTI*, 18 (1994), p.349.

[۲۶] در ۱۹۹۴، دوازده نمایندهٔ مجلس ترکیه (از احزاب گوناگون)، و از جمله نوهٔ شیخ سعید پیران، در عرض‌حالی به مجلس بـا اسـتناد بـه اعـادهٔ حـیثیت از مـندرس خواستار تجدیدنظر در ارزیابی رسمی دولت ترکیه از شیخ سعید و اعادهٔ حـیثیت از او و دیگر رهبران قیام ۱۹۲۵ شدند. نک:

H. Bozarslan, «Parler de la corde dans la maison du peuple», *CEMOTI*, 18 (1994), pp. 342-344.

دربارهٔ رابطهٔ دین و دولت در ایالات متحد امریکا نک:

E. Marienstras, «Ambivalences américaines», *Projet*, op.cit, pp.16-24.

[27] F. Ahmad, op.cit, p.158.

[28] Ibid, p.159.

[29] Ibid, p.159.

[30] A. Mango, *The Turks Today*, op.cit, p.82.

[31] O. Demir, M. Açar, M. Toprak, «Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges», *Middle Eastern Studies*, 40, 6 (2004), pp.166-188.
A. Bugla, «Classe, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations», *International Journal of Middle East Studies* 3, 4 (1998), pp. 521-539.

[32] A. Mango, *The Turks Today*, op.cit, p.86.

[33] Ibid, p. 87.

[34] Ibid, p.87.

[35] Ibid, pp.85-86.

یکی از کارمندان عالی‌رتبهٔ دولت ترکیه به اندرو منگو، روزنامه‌نگار و ترک‌شناس انگلیسی، می‌گوید: «وضعیت ترکیه نباید موجب شگفتی شما شود زیرا سرمایه‌داری بدون اخلاق پروتستانی چیزی نیست جز مافیا.»

[36] J-P. Touzanne, op.cit, p.48.

[37] Ibid, p.49.

[38] J-F. Pérouse, *La Turquie en marche (Les grandes mutations depuis 1980)*, Paris: éd de la Martinière, 2004, pp.259-346.

D. Akagül, «L'économie turque depuis l'avénement de la République: performances ou contre performances», *La Turquie*, op.cit, pp.430-461.

T. Pamukçu, A.H Köse, «Léconomie grise», *La Turquie*, pp.465-492.

[39] A. Mango, op.cit, p.86.

رونق اقتصادی دورهٔ اوزال فقط کمّی نبود بلکه جنبهٔ کیفی و سرشت اجتماعی نیز داشت. در این دوره شاخص توسعهٔ انسانی ترکیه برابر با شاخص کشورهای نفت‌خیز عرب است. سیاست تعدیل ساختاری به رشد یک طبقهٔ کارآفرین نیرومند منجر شد که در محافل اسلامی ترکیه آنها را «رانتیه» (رانت خوار) می‌نامند. طبقهٔ متوسط حقوق‌بگیر به سبب افزایش تورم و محدود شدن امکانات اعتراض بازندهٔ اصلی سیاست اوزال بود.

[۴۰] در فاصلهٔ ۱۹۹۳ تا ۲۰۰۲ شمار شرکت‌های مختلط با سرمایهٔ مسلط خارجی دوبرابر شد. با این همه، در سال ۲۰۰۲ سرمایه‌گذاری خارجی فقط یک درصد تولید ناخالص داخلی ترکیه را تشکیل می‌داد.

J-F. Pérouse, op.cit, pp.273-274.

[41] E. Picard (sous la dir.), *La nouvelle dynamique au Moyen Orient (Les relations entre l'Orient arabe et la Turquie)*, Paris: L'Harmattan, 1993, pp.31-45, 103-124.

[42] F. Ahmad, op.cit, p.155.

[43] E.J. Zürcher, op.cit, p.298.

[44] Ibid, pp.298-299.

[45] Ibid, p.299.

[46] Ibid, p.300.

[۴۷] در ۱۹۸۸، پس از دستگیری و زندانی شدن سارگین و یاغجی، شماری از اعضای حزب کمونیست متحد علنی شدند و اعلام کردند که هدف حزب فعالیت علنی و قانونی است. در ۱۹۹۰، سارگین و یاغجی پس از یک اعتصاب غذای ۱۹ روزه آزاد شدند و اجازهٔ فعالیت آزادانهٔ حزب را طلب کردند. در ۱۹۹۱، دادگاه قانون اساسی ترکیه فعالیت حزب کمونیست متحد را مغایر با قانون اساسی اعلام کرد و

سارگین و یاغجی از حق فعالیت سیاسی در احزاب دیگر نیز محروم شدند. در پی شکایت حزب به دادگاه اروپایی حقوق بشر، این دادگاه حکم دادگاه قانون اساسی ترکیه را مغایر با عهدنامهٔ حفظ حقوق بشر و آزادی‌های اساسی اعلام کرد. حزب کمونیست متحد ترکیه نخستین کنگرهٔ علنی خود را در ۱۹۹۱ برگزار کرد. در این کنگره از اعضای حزب خواسته شد که در جهت ایجاد یگانگی میان تمام نیروهای چپ ترکیه به حزب سوسیالیست متحد ترکیه بپیوندند که خود از ادغام چند گروه چپ به وجود آمده بود. این حزب نیز پس از ائتلاف با کادرهای گروه راه انقلابی به حزب آزادی و همبستگی تغییر نام داد.

[48] E.J. Zürcher, op.cit, p.301.

[۴۹] آک بولوت (زادهٔ ۱۹۳۵) را هیچ‌کس در ترکیه جدی نمی‌گرفت. دربارهٔ او لطیفه‌های گوناگون روایت می‌شد از جمله اینکه در سفر رسمی به شوروی میزبانان به او می‌گویند امشب به دیدن «دریاچهٔ قو» می رویم. آک بولوت با تعجب می‌گوید: «هوا برای شنا کمی سرد نیست!»

A. Mango, *The Turks Today*, op.cit, p.88.

[۵۰] به‌رغم سرکوبگری‌های گستردهٔ دورهٔ مصطفی کمال نه مسئلهٔ کردان در جمهوری ترکیه حل شد و نه جنبش کرد از میان رفت. پس از انتخابات ۱۹۵۰ و به قدرت رسیدن حزب دموکرات از شدت فشار بر سرزمین‌های کردنشین کاسته شد. حزب دموکرات در میان سران قبایل و شیوخ کرد طرفداران بسیار داشت. در این دوره ممنوعیت کاربرد زبان کردی در مجامع عمومی لغو شد. روشنفکران کرد با انتشار نشریه‌های گوناگون (سرچشمهٔ دجله، نشریهٔ خاور، صدا، نامهٔ شرق و غیره) واپس‌ماندگی و فقر و محرومیت را در آناتولی شرقی نشان دادند. این نشریه‌ها اغلب پس از چند شماره توقیف شدند. نشریهٔ سرزمین ترقی‌خواه (ایللری یورت) که روشنفکران کرد در ۱۹۵۸ انتشار دادند خواست‌های کردان را در مقیاس گسترده‌ای طرح کرد. پس از کودتای ۱۹۶۰ و تدوین قانون اساسی جدید حقوق سازمان‌های دانشجویی و اتحادیه‌ها به رسمیت شناخته شد. از آنجا که کردان اجازهٔ تأسیس حزب نداشتند بسیاری از آنها به سازمان‌های دانشجویی یا گروه‌های چپ ترکیه و بویژه حزب کارگر ترکیه پیوستند. در انتخابات ۱۹۶۵، از پانزده نامزد حزب کارگر که به مجلس راه یافتند چهار نفر کردتبار بودند. در این دوره تکاپوهای سیاسی و فرهنگی بار دیگر افزایش یافت. محمدامین بوزارسلان الفبای کرد را در ۱۹۶۸ در استانبول منتشر ساخت. بخشی از فعالان سیاسی کرد تحت تأثیر حزب دموکرات کردستان عراق به رهبری ملامصطفی بارزانی حزب دموکرات کردستان ترکیه را تأسیس کردند. از آن‌سو دولت سیاست داغ و درفش

را در پیش گرفت. روزنامه‌های ترکیه بر شدت حملات خود به کردان افزودند. به‌موجب قانونی که در ۱۹۶۷ به تصویب رسید، انتشار مطالبی که در آنها به کرد و کردستان اشاره شده باشد رسماً ممنوع شد. در شهرهای کرد تظاهراتی بر ضدّ این قانون درگرفت. گروهی از دانشجویان کرد تشکیلاتی به نام کانون‌های انقلابی فرهنگ شرق ایجاد کردند. این سازمان در سال‌های ۱۹۶۹ـ۱۹۶۸ تظاهرات گسترده‌ای در سرزمین‌های کرد ترکیه به راه انداخت که «تظاهرات در شرق» (دوغو میتینگ لری) نام گرفت. تأسیس کانون‌های انقلابی سرآغاز جدایی روشنفکران ناسیونالیست کرد از نیروهای چپ ترکیه بود. پس از کودتای ۱۹۷۱، آزادی‌های نسبی و محدود قانون اساسی ۱۹۶۱ لغو شد و سختگیری بر نیروهای چپ و کردان شدت یافت. کانون‌های انقلابی تعطیل و بسیاری از مبارزان کرد زندانی شدند. تمرکز شمار بسیاری از جوانان و دانشجویان در زندان‌ها به رادیکال شدن جنبش کرد و دانشجویی منجر گشت. زندان‌ها به مراکز آموزش سیاسی جوانان تبدیل شدند. در چنین حال‌وهوایی عبدالله اوجالان، جوان کردی که از خانواده‌ای تهیدست برخاسته بود، فعالیت سیاسی خود را در دانشگاه آغاز کرد. اوجالان به جرم پخش اعلامیه دستگیر و به هشت ماه زندان محکوم شد و پس از آزادی از محافل چپ ترکیه فاصله گرفت و همّ‌وغمّ خود را صرف دفاع از حقوق کردان و سازماندهی جنبش آنان کرد. پس از مدتی میان چپ‌گرایان ترک و طرفداران اوجالان درگیری‌هایی پدید آمد. در ۱۹۷۶، اوجالان و همفکرانش تشکیلات مخفی خود را «انقلابیان کردستان» نامیدند. در سال ۱۹۷۷، نخستین برنامهٔ سیاسی گروه به نام «راه انقلاب کردستان» تدوین شد. در ۱۹۷۸، در روستایی نزدیک دیاربکر هستهٔ اولیهٔ حزب کارگران کردستان (پ ک ک) شکل گرفت. در ۱۹۸۴، حزب کارگران کردستان جنگ مسلحانه بر ضدّ دولت ترکیه را آغاز کرد. پس از مدتی شمار تلفات نیروهای دولتی چنان افزایش یافت که پنج ژنرال عضو شورای امنیت ملی و از جمله شخص کنعان اورن، رهبر کودتای ۱۹۸۰، برای بازدیدی پنج‌روزه به سرزمین‌های کردنشین رفتند. در جریان این سفر، سه افسر همراه هیئت در یک حملهٔ غافلگیرانهٔ نیروهای حزب کارگران کردستان کشته شدند. در پایان دههٔ ۱۹۸۰، دولت ترکیه همروند با کشتار و ارعاب کوشندگان سیاسی کرد به سیاست دیرینهٔ پاکسازی قومی سرزمین‌های کردنشین روی آورد. تخلیهٔ دسته‌جمعی روستاهای کرد، نابودسازی آنها و کوچ دادن اهالی آن به نواحی مرکزی و غربی ترکیه به یکی از بنیادهای سیاست رسمی دولت برای حل «مسئلهٔ کرد» تبدیل شد. بر اساس برخی ارزیابی‌ها تا سال ۱۹۹۹، بین سه تا چهار میلیون کرد از اقامتگاه خود رانده شدند. هجوم روستاییان به شهرهای

کرد و ترک تعادل جمعیت را در بسیاری از شهرها برهم زد. جمعیت دیاربکر که براساس سرشماری سال ۱۹۹۰ سیصدوهشتادویک هزار نفر بود در سال ۱۹۹۷ به یک‌ونیم میلیون نفر رسید و جمعیت شهر وان از صدوشصت‌وسه هزار نفر به چهارصدوشصت هزار نفر افزایش یافت. در دههٔ ۱۹۹۰، تورگوت اوزال که یک بار گفته بود «خون کرد» در رگ‌هایش جریان دارد بر آن شد که «مسئلهٔ کرد» را با توجه به توسعهٔ اقتصادی مناطق کرد حل کند. در این چارچوب طرح عمرانی آناتولی جنوب شرقی را مطرح کرد. اساس این طرح سدسازی گسترده و افزایش زمین‌های زیر کشت در جنوب شرقی ترکیه بود. اوزال همچنین قانونی از مجلس گذراند که به‌موجب آن جوانانی که از مبارزهٔ مسلحانه دست می‌کشیدند و ابراز ندامت می‌کردند می‌توانستند به زندگی عادی بازگردند. هزاران زندانی کرد نیز به ابتکار او از زندان‌ها آزاد شدند. در ۱۹۹۰، همچنین نخستین حزب کرد به نام حزب کارگران خلق تأسیس شد که در ۱۹۹۵ حزب دموکراسی مردمی نام گرفت. نک: دیوید مک داول، تاریخ معاصر کرد، پیشین، صص ۶۹۱ـ۶۱۸.

شری لیزر، گشتی در کردستان ترکیه، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، نشر پانیذ، ۱۳۸۲.

عبدالله اوجالان، از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک (دفاعیهٔ عبدالله اوجالان در دادگاه حقوق بشر اروپا)، ترجمهٔ رحیم بیگ‌زاده، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۳، دو جلد.

انتشار دو کتاب در سال‌های ۱۹۹۷ و ۱۹۹۸ بازتاب وسیعی در محافل روشنفکری ترکیه و نیز در بین مردم داشت. ترجمهٔ سریع کتاب مسئلهٔ کرد و ترکیه (۱۹۹۷) نوشتهٔ کمال کیریشچی و گارت وانیرو سرآغاز بررسی‌های کردشناختی در دانشگاه‌های ترکیه بود. در ۱۹۹۸، انتشار اثر نادر ماتر به نام کتاب محمد: سربازانی که در جنوب شرقی جنگیده‌اند روایت می‌کنند افکار عمومی ترکیه را با واقعیت خشن «جنگ پنهان» در سرزمین‌های کردنشین آشنا ساخت.

S. Cigereli, D. Le Saout, *Oçalan et le PKK (Les mutations de la question kurde)*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2005.

H. Bozarslan, *La question kurde (Etats et Minorités au Moyens Orient)*, Paris: Presse de Sciences Po, 1997.

G.Dorronsoro, O. Grojean, «Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie»,
http://www.ejtsorg.revues.org/ducoment198.html

J-F. Pérouse, «Reposer la question kurde», *La Turquie*, (sous la dir.) S. Vaner, op.cit, pp. 357.389.

[51] F. Ahmad, op.cit, p.157.

[52] Ibid, p.157.

[53] Ibid, p.158.

[54] E.J. Zürcher, op.cit, pp.307-308.

[55] Ibid, p.308.
[56] Ibid, p.308.

[۵۷] مرگ ناگهانی اوزال با شایعات گوناگون همراه بود بویژه آنکه تلاش‌های او برای حل مسالمت‌آمیز مسئلهٔ کردان و مسئلهٔ ارامنه دشمنی محافل نظامی را دامن زده بود. پیکر اوزال را بسرعت و بدون معاینات پزشکی مرسوم به خاک سپردند. نمونه‌های خونی که از او گرفته بودند و چند نامه از او به خانواده‌اش ناپدید شدند. همسر اوزال مرگ او را زیر سر نظامیان دانست. کمی پیش و پس از مرگ اوزال چند فرمانده نظامی که خواستار راه‌حل مسالمت‌آمیز در سرزمین‌های کرد بودند ناگهان درگذشتند. در ۱۷ فوریهٔ ۱۹۹۳ ژنرال اشرف بیتلیس، رئیس ستاد ژاندارمری و از نزدیکان اوزال، در سقوط هواپیما کشته شد. ۵ نوامبر ۱۹۹۳، ژنرال بختیار آیدین به همراه رضوان اوزون، سرهنگ ژاندارمری، در ماردین به قتل رسید. روزنامه‌ها حزب کارگران کردستان را مسئول ترور آن دو معرفی کردند اما همسر ژنرال آیدین همکاران نظامی او را به قتل همسرش متهم ساخت.

S. Cigerli, D. Le Saout, *Öcalan et le PKK*, op.cit, pp.91-92.
[58] H. Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, op.cit, p.71.
[59] A. Günes-Ayata, «Pluralism versus Autoritarism: Political Ideas in two Islamic Publications», *Islam in Modern Turkey (Religion, Politics and Litterature in a Secular State)*, ed by R. Tapper, London-New York: I. B. Tauris, 1994, p.267.
[60] Ibid, p.267.
[61] Ibid, pp.268-270.
[62] Ibid, p.275.
[63] Ibid, pp.256-258.
[64] Ibid, p.259.
[65] Ibid, p.266.
[66] Th. Zarcone, op.cit, p.208.

[۶۷] فعالیت رادیو و تلویزیون در ترکیه از میانهٔ دههٔ ۱۹۹۰ به این‌سو به نحو شگفت‌انگیزی گسترش یافته است. رادیو ترکیه در ۱۹۲۷ (سیزده سال زودتر از رادیو ایران) آغاز به فعالیت کرد. در ۱۹۵۲ نخستین ایستگاه خصوصی رادیو به نام رادیو پلیس تأسیس شد. همین شبکه نخستین بار در ۱۹۷۳ برنامه‌های خود را بر روی موج اف ام پخش کرد. پخش برنامه‌های تلویزیون در ترکیه از ۱۹۶۸ به‌طور آزمایشی در آنکارا آغاز شد. فرایند گسترش تلویزیون در ترکیه به سبب نظارت شدید دولت کند بود. در ۱۹۸۴ کمتر از صدهزار دستگاه تلویزیون در سرتاسر ترکیه وجود داشت. در ۱۹۹۴، این تعداد به ده میلیون و در سال ۲۰۰۴ به بیست و سه میلیون رسید.

J-F. Pérouse, *La Turquie en marche*, op.cit, pp.78-80.

[68] Th. Zarcone, op.cit, p.208.

[69] M.E. Meeker, «The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey», *Islam in Modern Turkey*, op.cit, pp.189-218 (note 4).
B. Toprak, «Islamic Intellectuals of the 1980 in Turkey», *Current Turkish Thoughts*, 62 (1987), Istanbul: Red House Yayinevi.
Th. Zarcone, op.cit, pp.207-213.

[70] M.E. Meeker, op.cit, p.190.

[71] Ibid, pp.197,205,210.

[72] Th. Zarcone, op.cit, p.211.

[73] M.E. Meeker, op.cit, pp.208-209.

[74] A. Ugur, «L'Ordalie de la démocratie en Turquie. Le projet communautarien islamique d'Ali Bulaç et la laïcité», *CEMOTI*, 19 (1995), p.112.

[75] Ibid, p.112.

[76] Ibid, pp.112-113.

[77] Ibid, p.113.

[78] Ibid, p.113.

[79] Ibid, p.114.

[80] Ibid, pp.114-115.

[۸۱] قرآن مجید، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۶، ص ۴۳ و ص ۶۰۵.

[82] A. Ugur, op.cit, p.115.

[83] Ibid, pp.116-117.

[84] Th. Zarcone, op.cit, p.213.

[۸۵] برهان‌آوری‌های علی بولاچ متأثر از نوشته‌های گروهی از متفکران آنگلوساکسون (چارلز تیلور، آلسدر مک‌این تایر، و مایکل ساندل) است که در دههٔ ۱۹۹۰ به جماعت‌گرایان (Communautarians) معروف شدند. این گروه با نقد اندیشهٔ لیبرال‌ها (جان راولز) بر آن شدند که مکتب لیبرال و مشتقات افراطی آن چون آزادکامگان (Libertarians) که رابرت نازیک از چهره‌های برجستهٔ آن است از سه نقص اساسی رنج می‌برد. نخست آنکه لیبرالیسم انسان‌ها را به اتم‌های مجزا از یکدیگر فرو می‌کاهد. دوم اینکه از دید لیبرال‌ها، وظایف دولت به فراهم آوردن چارچوبی خلاصه می‌شود که در آن افراد بتوانند به‌طور مستقل و مطابق میل خود زندگی کنند. این دیدگاه ناشی از آن است که به گمان لیبرال‌ها انسان ذاتاً صاحب حقوقی لایزال است. و بالاخره آنکه، به نظر لیبرال‌ها غایت سیاست تمشیت صحیح روابط افراد با یکدیگر و با دولت است. جماعت‌گرایان هر سه نظر

را رد می‌کنند. به گفتهٔ آنان، انسان فرد ـ اتم یا موجودی انتزاعی نیست. بلکه حقوقی دارد و مقیّد به تکالیفی است و از لحظهٔ تولد به جماعت‌های گوناگون تعلق دارد (تعلقات خانوادگی، زبانی، فرهنگی و دینی) و این علقه‌هاست که زندگی شخص را تعیین می‌کند. گذشته از این، به نظر جماعت‌گرایان وظیفهٔ دولت پاسداری از حقوق لایزال و مقدم بر تأسیس نهاد دولت نیست. و بالاخره از دید جماعت‌گرایان وظیفهٔ سیاست این است که در چارچوبی مشخص نوعی تلقی از مفهوم «خیر» را در جامعه به کرسی بنشاند. به سخن دیگر، آنان برعکس لیبرال‌ها و آزادکامگان به تقدم «خیر» بر «حقوق» اعتقاد دارند. نک: کریستیان دلا کامپانی، فلسفهٔ سیاست در جهان معاصر، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، صص ۱۹۶ـ۱۹۵. و نیز:

A. Renaut (sous la dir.), *Histoire de la philosophie politique*, T5 (Les philosophie politique contemporaine), Paris: Calmann-Lévy, 1999, pp.291-425.

[86] Ch. Taylor, *Rapprocher les solitudes*, Québec: Press de lUniversité Laval, 1992.

[87] B. Aras, O. Caha, « Fethullah Gülen and his Liberal «Turkish Islam» Mouvement», *Middle East Review of International Affairs*, 4 (2000), http://meria.idc.ac.il/journal/2000/issue4/jv4n4a4.html/p9

[88] B. Balci, *Missionnaires de l'Islam en Asie Centrale, (Les écoles turques de Fethullah Gülen)*, Paris/Istanbul: Maisonneuve et Larose - Institut Français d'Etudes anatoliennes, 2003, p.97.

[89] Ibid, p.98.

H. Yavuz, «Towards an Islamic Liberalism?: The Nourcu Mouvement and Fethullah Gülen», *Middle East Journal*, 53, 4 (1994), pp.584.604.

[90] B. Balci, op.cit, p.101.

[91] Ibid, p.102.

[92] B. Aras, O. Caha, op.cit, p.2.

[93] Ibid, p.6.

[94] Ibid, pp.4,6.

[95] Ibid, pp.2-3.

[96] Ibid, p.5.

[97] B. Balci, op.cit, pp.103-110.

[98] B. Aras, O. Caha, op.cit, p.3.

[99] Ibid, p.3.

[100] Ibid, p.3.

[101] B. Balci, op.cit, p.120.

[102] Ibid, p.144.

[103] Ibid, pp.144-146.

[104] Ibid, p.72.
[105] Ibid, p.171.
[106] Ibid, pp.156-158.
[107] Ibid, pp.214,217.
[108] Ibid, pp.222-223.
[109] B. Balci, op.cit, p.57.
[110] A. Makovsky, «The New Activism in Turkish Foreign Policy», *SAIS Review*, 19, 1 (1999), pp.92-111.
[111] B. Balci, op.cit, p.230.

[۱۱۲] تانسو چیللر (زادهٔ ۱۹۴۴) در یک خانوادهٔ میانه‌حال تربیت شد. در رابرت‌کالج استانبول درس خواند و شیفتهٔ فرهنگ امریکایی شد. در پایان تحصیلات با یکی از دانش‌آموختگان رابرت‌کالج ازدواج کرد و هر دو برای ادامهٔ تحصیل به ایالات متحد رفتند. تانسو چیللر دوره‌های فوق‌لیسانس و دکترای خود را در رشتهٔ اقتصاد در دانشگاه‌های نیوهمپشایر و کانکتیکت به پایان رساند و زوج چیللر به تابعیت امریکا درآمد. در میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰ به همسر خانم چیللر شغل پردرآمدی در ترکیه پیشنهاد شد. تانسو پس از بازگشت به ترکیه در دانشگاه بوسفر (رابرت‌کالج پیشین) به تدریس اقتصاد پرداخت. در دههٔ ۱۹۹۰ زیر چتر حمایت سلیمان دمیرل وارد فعالیت‌های سیاسی شد. پس از آن پیشرفت چیللر سریع بود و از نمایندگی مجلس به وزارت، معاونت نخست‌وزیر و سپس نخست‌وزیری دست یافت. نک:

U. Reinart, «Ambition for All Seasons: Tansu Ciller», *Middle East Review of International Affairs* 3, 1 (1999), pp.80-81.

[113] E.J. Zürcher, op.cit, p.310.
[114] A. Mango, *The Turks Today*, op.cit, p.94.
[115] X. Raufer, «L'Union Européenne, la mafia turque et ... L'Arlésienne», Turquie-Europe-Express 2014?, *Outre-Terre (revue française de géopolitique)*, éd-élus, n° 10 (2005), pp.86-87.
[116] Ibid, p.87.
[117] D. Akagül, S. Vaner, «Les incertitudes européennes», *La Turquie* (sous la dir.) S. Vaner, op.cit, pp.531-553.
[118] A. Mango, op.cit, pp.94-95.
[119] H. Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, op.cit, p.71.
[120] Ibid, p.72.
[121] M. Verrier, «Dangereuses dérives en Turquie», *Le monde diplomatique*, Juin 1994, p.10.
[122] J-C. Ploqui, «Tremblement de terre politique en Turquie », *Confluences Méditerranéenes (Géopolitique des mouvements islamistes)*, Paris: L'Harmattan 12 (1994), p.133.

[123] F. Ahmad, op.cit, p.168.
[124] G. Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris: Gallimard, 2000, p.335.

[۱۲۵] در ترکیه نخستین جنبش اسلامی مخفی و رادیکال در دههٔ ۱۹۷۰ شکل گرفت. این جنبش درواقع شعبهٔ محلی حزب اردنی التحریر بود که بسرعت سرکوب و رهبران آن دستگیر شدند. از ۱۹۷۹ به بعد، تحت تأثیر انقلاب ایران و اوج گرفتن گرایش‌های رادیکال در جهان عرب، گروه‌هایی با هدف سرنگون ساختن نظم سیاسی موجود در ترکیه شکل گرفتند. در دههٔ ۱۹۸۰، جهاد اسلامی با ترور دیپلمات‌های اردنی، سعودی و عراقی فعالیت خود را در ترکیه آغاز کرد. در اکتبر ۱۹۹۱، جهاد یک گروهبان امریکایی را به قتل رساند و یک دیپلمات مصری را در مادرید زخمی کرد. بسیاری از این جنبش‌ها و گروه‌ها بیشتر فقط یک نام هستند که بدرستی مشخص نیست چه تعداد عضو و هوادار دارند و گردانندگان آنها کیستند. به ارزیابی سازمان امنیت و اطلاعات ترکیه (میت) در اکتبر ۱۹۹۱، ده سازمان رادیکال اسلامی در ترکیه فعال بوده است: سپاه رهایی‌بخش اسلامی ترکیه، جبههٔ رهایی‌بخش اسلامی ترکیه، مبارزان انقلاب اسلامی، اتحادیهٔ رهایی اسلامی ترکیه، ارتش رهایی‌بخش جهانی شریعت، ارتش مبارزان اسلامی ترکیه، کماندوهای ترک انتقام شریعت، جبههٔ مبارزان خاور بزرگ اسلامی و مبارزان ترک جنگ رهایی‌بخش جهانی اسلام. بیشتر کوشندگان این گروه‌ها جوانانی هستند که از جنبش اسلامی قانونی جدا شده‌اند. در دههٔ ۱۹۹۰ این گروه‌ها به قتل روزنامه‌نگاران (چتین امش، اوغور مومجو)، فعالان مدنی (بحریه اوچک، کوشندهٔ فمینیست)، علویان، رهبران جامعهٔ یهودیان ترکیه و حمله به نهادهای رسمی و شبه‌رسمی (ساختمان انجمن آتاتورک) دست زدند. رهبران حزب رفاه اقدامات تروریستی را تقبیح کردند اما بیشتر ترورها را به اسرائیل و کشورهای خارجی نسبت دادند. برخی از گروه‌های رادیکال شناخته‌شده‌تر هستند مثل کاپلان‌چی‌ها که طرفداران جمال‌الدین کاپلان معروف به سیه‌چرده هستند. کاپلان پس از مدتی همکاری با تشکیلات دیدگاه ملی که به حزب رفاه نزدیک بود از آن جدا شد (۱۹۸۳) و خواستار برقراری دولت شرعی در ترکیه شد. کاپلان اتحادیهٔ انجمن‌های جماعت‌های اسلامی را پایه گذاشت که به‌طور عمده در آلمان فعال بود. این سازمان حدود هزار عضو داشت و اعضای آن پس از گذراندن آموزش‌های نظری ـ دینی به مرحلهٔ آموزش‌های نظامی می‌رسیدند. پس از مرگ کاپلان در ۱۹۹۵، پسر او، متین کاپلان، رهبری سازمان را به دست گرفت. حزب‌الله ترکیه سازمان دیگری است که به‌طور عمده در جنوب شرقی کشور (مناطق کرد)

فعال بود. نخستین هسته‌های سازمان به سبب دلبستگی بـه حکـیم صـدیقی، از کوشندگان مؤسسهٔ اسلامی لندن کـه نـقش مـهمی در یگـانه‌سازی جـنبش‌های اسلامی رادیکال ترکیه ایفا کرد، پیروان صدیقی نامیده می‌شدند. از آنجا که پایگاه نخستین حزب‌الله سرزمین‌های کرد بود، مقامات امنیتی ترکیه بر آن شـدند کـه از نیروهای آن برای مقابله با حزب کارگران کردستان استفاده کـنند. حـزب‌اللـهی‌ها پ ک ک را حزب کافران کردستان نامیدند و به کشتار اعضا و هـواداران آن دست زدند. رویارویی با حزب کارگران کردستان سبب اختلاف در حـزب‌الله شـد و دو جناح منزل و علم شکل گرفتند. مـنزل و عـلم نـام دو کـتاب‌فروشی اسـلامی در دیاربکر بود که طرفداران دو جـناح در آن گـرد هـم مـی‌آمدند. در درگـیری‌های طرفداران دو گروه حدود سیصد نفر از جناح منزل که مخالف خشـونت و کشـتار اعضای حزب کارگران کردستان بودند به دست هواداران جناح علم کشته شـدند. طرفه آنکه حسین ولی اوغلو، رهبر جناح علم، با عـبدالله اوجـالان در دانشگـاه همدوره بود. در ۱۷ ژانویهٔ ۲۰۰۰، پلیس استانبول بـه‌طـور تـصادفی در جـریان تحقیق دربارهٔ کارت‌های اعتباری تقلبی، خانه‌ای را در استانبول محاصره کرد. در جریان درگیری بین پلیس و ساکنان خانه، حسـین ولی اوغـلو، رهـبر حـزب‌الله، کشته شد و دو دستیار اصلی او زنده دستگیر شدند. در این خانه اسـناد حـزب‌الله (شرح عملیات، برنامه‌های آینده، محل خـانه‌های امـن و انـبارهای اسـلحه) بـه دست پلیس افتاد. از ژانویهٔ ۲۰۰۰ تا نوامبر ۲۰۰۲، پلیس در جریان ۱۷۶۳ عملیات نزدیک به ۵۰۰۰ نفر را دستگیر کرد و ستون فقرات حزب‌الله تـرکیه را شکست. از یاد نباید برد که پس از دستگیری اوجالان در سال ۲۰۰۰، و اعلام آتش‌بس حزب کارگران کردستان در سال ۲۰۰۱، حزب‌الله دیگر نه‌فقط سودی نـداشت بـلکه بـه خطری برای دولت تبدیل شد.

J-P. Touzanne, *L'islamisme turc*, op.cit, pp.95-99.
E. Karmon, «Radical Islamic Political Groups in Turkey», *Middle East Review of International Affairs*, 4 (1997).
B. Aras, G. Bacik, «The Mystery of Turkish Hizbullah», *Middle East Policy*, IX, 2 (2002). http://www.fatih.edu.tr/~abulent/mep-hizb.pdf
J.T. Nugent (JR), «The Defeat of Turkish Hizballah as a Model for Counter-Terrorisme Strategy», *Middle East review of International Affairs*, 8, 1 (2004) http://www.meria.idc.ac.il/journal/2004/issue1/jv8n1a6.html

[۱۲۶] حزب عدالت و توسعه از سال ۲۰۰۲ به این سو با مهارت و تـردستی کـوشیده است ارتش را منزوی کند و از پشتیبانی مردم محروم سازد.

[۱۲۷] دربارهٔ پایگاه اجتماعی و ریشه دواندن حزب رفـاه در زنـدگی سـیاسی تـرکیه بنگرید به:

R. Cakir, «La ville: piège ou tremplin pour les islamistes turcs? », *CEMOTI*, 19 (1995), pp.183.192.
N. Narli, The Rise of Islamist Mouvement in Turkey, *Middle East Review of International Affairs*, 3, 3, (1999).
J-P. Touzanne, op.cit, pp.101-113.

[128] J-P. Touzanne, op.cit, pp.104-106.

[129] M. Eisenstadt, «Turkish-Israel Military Cooperation », *Policy Watch*, The Washington Institute for Near East Policy, 262 (24 July 1997).

[130] G. Kepel, op.cit, pp.346-347.

[131] F. Ahmad, op.cit, p.170.

[132] G. Kepel, op.cit, pp.346-347.

[133] F. Ahmad, op.cit, pp.171-172.
E. Copeaux, «Esquisses sur la Turquie des années 1990. Sincan », http://etienne.copeaux.over-blog.fr/article-esquisse-sur-la-turquie-des-années-1990-7.

[134] G. Kepel, op.cit, p.347.
Th. Zarcone, op.cit, p.236.

[135] E. Kalaycioglu, «The Logic of Contemporary Turkish Politics », *Middle East Review of International Affairs*, 1-3, (1997), p.8.

[136] G. Kepel, op.cit, p.347.

[137] Ibid, p.349.

[138] G. Kepel, op.cit, p.349.

[139] J. P. Touzanne, op.cit, pp.109-110.

[140] Ibid, pp.111-112.

[141] Y. Akdogan, «The Meaning of Conservative Democratic Political Identity », *The Emergence of a New Turkey (Democracy and AK Party)*, ed by M. Hakan Yavuz, Salt Lake City: The University Of Uttha Press, 2006, p.49.

[142] X. Raufer, op.cit, pp.87-89.

[143] H. Bozarslan, op.cit, pp.81-82.

[144] S. Cigerli, D. Le Saout, op.cit, pp.93-97.

[145] X. Raufer, op.cit, p.85.

[146] Ibid, p.87.

[147] Ibid, p.86, 92-95.

[148] H. Bozarslan, op.cit, p.94.

[149] Ibid, p.94.

[۱۵۰] به گزارش اتاق تجارت ترکیه، در مناطق زلزله‌زده حدود شصت درصد ساختمان‌ها بدون مجوز ساخته شده بودند. نک:
J-P. Touzanne, op.cit, p.187.

[151] M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: University Press of Cambridge, 2009, p.118.

کتاب بالا با این مشخصات به فارسی ترجمه شده است: م. هاکان یاووز، سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه، ترجمهٔ احمد عزیزی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.

[152] T. Josseran, *La nouvelle puissance turque (L'adieu à Mustapha Kemal)*, Paris: Ellipses, 2010, pp.84-85.

[153] Ibid, p.85.

[154] Ibid, p.85.

[155] Ibid, p.85.

[156] Ibid, p.85.

[157] Ibid, p.86.

[158] Ibid, p.89.

فصل هشتم

[1] S. Cagaptay, «The November 2002 Elections and Turkey's New Political Era», *Middle East Review of International Affairs* 6, 4 (2002).
A. Caskoglu, «Turkey's November 2002 Elections: A New Beginning?», *Middle East Review of International Affairs* 6, 4 (2002).

[2] H. Bahar, «The real Winners and Losers of Turkeys July 2007 Election's», *Middle East Review of International Affairs* 11, 3 (2007).
S. Sayari, «The Changing Party System», *Political Parties and Elections in Turkey*, S. Sayari, Y. Esmer (eds), London: Lynn Reinner, 2002, pp.1-8.

[3] S. Cagaptay, op.cit, pp.2-3.

[4] G. Cavadar, «Behind Turkey's Presidential Battle», *Middle East Report online* (7 May 2007), p.4.

[5] Ibid, p.5.

[6] Ibid, p.5.

[7] Ibid, p.5.

[8] Ibid, p.5.

[9] Ibid, p.6.

[10] Ibid, p.6.

[11] «Où va la Turquie? De l'impasse présidentielle aux élections législatives», *Fondation pour l'innovation politique* (document de travail), p.8.

[12] Ibid, p.8.

[13] Ibid, p.8.

[14] «Les députés de l'AKP ont élu Abdullah Gül à la présidence de la République», *Observatoire de la vie politique turque* (31 août 2007).
http://ovipot.blogspot.com/2007/08/les-deputs-de-lakp-ont-elu...html

[15] W. Hale, «Christian Democracy and the JDP», *The Emergence of a New Turkey (Democracy and the AK Party)*, op.cit, pp.66-87.

سرشت اجتماعی، کارپایهٔ ایدئولوژیک و نقش سیاسی حزب عدالت و توسعه بحث‌های بسیاری برانگیخته است. چهار پرسش اساسی دربارهٔ این حزب عبارت‌اند از: ۱. آیا حزب عدالت و توسعه اسلام‌گراست؟ ۲. آیا دشمن لائیسیته است؟ ۳. به موازین و اصول دموکراسی پایبند است؟ و بالاخره ۴. آیا این حزب خویشاوند معنوی احزاب دموکرات مسیحی است؟ پژوهشگری در بررسی پنج کتاب دانشورانه که در سال‌های ۲۰۱۰-۲۰۰۹ دربارهٔ حزب عدالت و توسعه انتشار یافته اختلاف نظر میان پژوهشگران را دربارهٔ پرسش‌های یادشده نشان داده است. نک:

A. çinard, «The Justice and Development Party: Turkey's Experience with Islam, Democracy, Liberalism, and Secularism», *International Journal of Middle East Studies*, 43 (2011), pp.529-541.

[16] I.D. Dagi, «The Justice and Development Party. Identity, Politics, and Human Rights Discours in the Search for Security and Legitimancy», *The Emergence of a New Turkey*, op.cit, p.91.

[17] M. Heper, S Toktas, «Islam, Modernity and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recip Tayyip Erdogan», *Muslim World 93* (2003), pp.157-185.

[18] I.D. Dagi, op.cit, p.93.

[۱۹] دربارهٔ اشتراوس نک: نادر انتخابی، «لئو اشتراوس و نومحافظه‌کاران امریکایی»، نگاه نو، شمارهٔ ۶۲، مرداد ۱۳۸۳، صص ۲۳-۲۲.

[20] M. Akyol, «American neo-cons and the AKP», *Turkish Daily News* (27 mars 2007).

M. Akyol, «Reflexion on the revolution in France», *Turkish Daily News* (29 decembre 2007).

مصطفی آکیول (زادهٔ ۱۹۷۲) دانش‌آموختهٔ رشته‌های روابط بین‌الملل و تاریخ (دانشگاه بغازچی استانبول) است. رسالهٔ فوق لیسانس او دربارهٔ مسئلهٔ کرد در ترکیه بود که با عنوان بازاندیشی مسئلهٔ کرد به صورت کتاب انتشار یافت. آکیول در روزنامه‌های ستار (ستاره) و حریت دیلی نیوز مقاله می‌نویسد و دیدگاه‌های حزب عدالت و توسعه را برای مخاطبانی وسیع‌تر از طرفداران حزب شرح می‌دهد. آکیول در دانشگاه‌های امریکا و انگلستان سمینارهایی دربارهٔ اسلام، سیاست و مسائل ترکیه برگزار می‌کند. مقاله‌های او در نقد تروریسم و بنیادگرایی دینی در وال استریت جورنال، واشنگتن پست، ویکلی استاندارد و امریکن اینترپرایز (هر دو وابسته به نومحافظه‌کاران امریکا) چاپ می‌شوند. تازه‌ترین کتاب او اسلام بدون افراط تلاشی است برای آشتی اسلام با لیبرالیسم و تجدد. آکیول همچنین از

مخالفان نظریهٔ داروین و از مدافعان نظریهٔ آفرینش براساس طرحی هوشمندانه است.

[21] M. Akyol, «Reflexion on the revolution in France», op.cit, «The Threat is a Secular Fundamentalism», *International Herald Tribune* (4 may 2007).
M. Akyol, «The Poverty of Marxism-Sezerism», *Turkish Daily News* (17 april 2007).

[22] M. Akyol, «The Threat is a Secular Fundamentalism», op.cit.

[23] T. Josseran, op.cit, p.65.

[۲۴] و. ت. جونز، خداوندان اندیشهٔ سیاسی، ترجمهٔ علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، جلد ۲، قسمت دوم، ص ۴۶۵.

[25] T. Josseran, op.cit, pp.64-66.

[26] Ibid, p.66.

[27] Ibid, p.63.

[28] Ibid, pp.67-70.

[29] Ibid, p.144.

[30] Ibid, p.144.

[31] Ibid, p.144

[32] Ibid, p.144

[33] H. Somun, «Malaysia as a Model for Turkey or Both a Model for Other Countries», *Sunday's Zaman*, 14 February 2012.

[34] R.T. Erdogan, «Conservative Democracy and the Globalization of Freedom», *The Emergence of a New Turkey*, op.cit, p.336.

[35] T. Josseran, op.cit, p.145.

[36] Ibid, p.146

به گفتهٔ رهبران حزب عدالت و توسعه کیش علوی وجود ندارد و فقط می‌توان از فرهنگ علوی سخن گفت. دربارهٔ وضعیت علویان در ترکیهٔ امروز نک:

E. Massicar, *L'Autre Turquie (le mouvement aléviste et ses territoires)*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
P. Dumont, «Le Poids de l'alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui». *Turcica*, XXI-XXIII (1997), pp.155-172.

[37] T. Josseran, op.cit, p.146.

[38] Ibid, p.146.

[39] Ibid, p.148.

[40] Ibid, p.143, 193-198.

دربارهٔ رهیافت اسلامیان به مسئلهٔ زنان و بازتاب آن در نشریه‌های بانوان مسلمان نک:

F. Acur, «Women in the ideology of Islamic Revivalism in Turkey, Three Islamic Women's Journal», *Islam in Modern Turkey*, op.cit, pp.280-303.

[41] T. Josseran, op.cit, p.148.

[42] J-P. Touzanne, op.cit, p.198.
E. Sösen, «Gender Politics of the JDP», *The Emergence of a New Turkey*, op.cit, p.266.

[43] T. Josseran, op.cit, p.149.

[44] E. Sösen, op.cit, p.268.

[45] W. Hale, «Christian Democracy and the JDP», *The Emergence of a New Turkey*, op.cit, p.79.

[46] «Erdogan's daughters studing in US to escape headcraft ban», *The Journal of Turkish Weekly*, 21 Oct 2004.

[47] T. Josseran, op.cit, p.149.

[48] Ibid, p.149.

[49] Ibid, p.150.

[50] Ibid, p.151.

[51] Ibid, p.151.

[52] Ibid, p.151.

[53] Ibid, p.151, 161.

[54] Ibid, p.151.

[55] Ibid, p.152.

[56] Ibid, pp.152-153.

[۵۷] فریدریش فن هایک (۱۹۹۲-۱۸۹۹) در اتریش چشم به جهان گشود. او که دست‌پروردهٔ مکتب نئوکلاسیک اتریش بود در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم به یکی از عمده‌ترین سخنگویان نولیبرالیسم در اقتصاد سیاسی تبدیل شد. در جوانی به انگلستان مهاجرت کرد و در مدرسهٔ اقتصاد لندن به مقام استادی رسید. در این دوره رقیب و منتقد سرسخت جان مینارد کینز، استاد دیگر این مدرسه، بود. اندیشه‌های هایک تا پایان دههٔ ۱۹۶۰ در نتیجهٔ نفوذ مارکسیسم و اندیشه‌های کینز (بجز در محافل محدودی چون انجمن مونت پکرن در انگلستان و دانشگاه شیکاگو در ایالات متحد امریکا) طرفداری نداشت. در دههٔ ۱۹۷۰ در پی بحران مارکسیسم، افول کینزگرایی و رونق اندیشه‌های لیبرال آثار او بار دیگر مورد توجه قرار گرفت. هایک با هر گونه مداخلهٔ دولت در امور اقتصادی مخالف بود. از مهمترین آثار او می‌توان از قیمت و تولید (۱۹۳۱)، راه بندگی (۱۹۴۳)، علم‌باوری علوم اجتماعی (۱۹۵۲) نام برد. هایک به همراه گونار میردال سوئدی در سال ۱۹۷۴ جایزهٔ نوبل اقتصاد را به دست آورد.

J-F. Dortier (sous la dir.), *Le Dictionnaire des Sciences humaines*, op.cit, p.302.

[58] A. Insel, *La Turquie entre l'ordre et le développement*, Paris: L'Harmattan, 1984.

[59] P. Dumont, «Le modèle économique islamique dans la presse islamique turque. L'Etat et l'étatisme en questions», G. Prochazka- Eisl, M. Strohmeir (ed.by), *The Economy as an Issue in Middel Eastern Press*, Neue Beihefte Zur Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, Wien, 2008, p.56.

J-P. Touzanne, op.cit, p.201-211.

H. Yilmaz, «Business Notions of Democracy. The Turkish Experience in the 1990», *CEMOTI*, 27 (1999).

[60] P. Dumont, op.cit, p.56.

[61] Ibid, p.57.

[62] Ibid, pp.60-61.

[63] T. Josseran, op.cit, p.135.

J.I. Hyang Jang, «The Politics of Islamic Bank in Turkey: Taming Political Islamists by Islamic Capital»,

www.gouv.uutexas.edu/content/search-papers/ miwest-903/jangmpsa03/pdf.

P. Wonters, «Islamic Finance in Turkey - looking ahead with Confidence»,

http://www.dinarstandard.com/finance/ipinturkey/061507.ntm

[64] T. Josseran, op.cit, p.136.

M. Rubin, «Green Money, Islamist Politics in Turkey», *Middle East Quarterly*, 2005. http://www.meforum.org/article684.

[65] M.E. Maigre, «Turquie: émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires. Autour de l'évolution du MUSIAD et descommunautés religieuses.» http://www.religion.inp.o/french/articles/articles-170shtlm.

[66] P. Dumont, op.cit, pp.62-63.

[67] Ibid, p.62.

[68] Ibid, p.63.

[69] Ibid, p.64.

[70] T. Josseran, op.cit, p.36.

[71] T. Josseran, op.cit, p.72.

[72] Ibid, p.125.

M. Akyol, «Turkish Islam According to Adam Smith», *Hürriyet Daily News* (28th February 2009).

[73] T. Josseran, op.cit, p.125.

[74] M.E. Maigre, op.cit.

[75] Ibid.

[76] T. Josseran, op.cit, p.126.

[77] Ibid, pp.133-134.

[78] Ibid, pp.133-134.

[79] M. Rubin, «Green Money, Islamist Politics in Turkey», *Middle East Quarterly*,. http://www.meforum.org/article/684

[80] Ibid.

[81] Ibid.

[82] Ibid.

دربارهٔ شرکت‌های اسلامی ترکیه و بورژوازی دیندار نک: محمدرضا حیدرزاده نایینی، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (وزارت امور خارجه)، ۱۳۸۰، صص ۳۴۲ـ۳۴۰.

[83] Ibid.

[84] H. Bahar, «The Real Winners and Losers of Turkey's July 2007 Elections», op.cit, p.71.

[85] Ibid, pp.70-71.

[86] Ibid, p.71.

[87] Ibid, p.71.

[88] Ibid, p.71.

[89] I.D. Dagi, «The Justice and Development Party», *The Emergence of a New Turkey*, op.cit, p.98.

[90] T. Josseran, op.cit, p.51.

[91] Ibid, p.51.

[۹۲] به‌رغم هشدارهای سازمان‌های حقوق بشر دربارهٔ وضعیت زندان‌های ترکیه، سرنوشت زندانیان که اغلب از چپ‌گرایان افراطی بودند توجهی در اروپا برنمی‌انگیخت. در ۱۹۷۸، الن پارکر، کارگردان امریکایی، در فیلم *Midnight Express* تصویر هولناکی از زندان‌های ترکیه به دست داد و تکانی در افکار عمومی غرب به وجود آورد. فیلم برگرفته از ماجرایی واقعی و روایت دستگیری و زندانی شدن یک امریکایی به جرم قاچاق مواد مخدر در ترکیه بود. پس از کودتای ۱۹۸۰ و آغاز پیکار مسلحانه در سرزمین‌های کرد هم بر شمار زندانیان به‌گونه‌ای چشمگیر افزوده شد و هم خشونت زندانبان ابعاد هولناکی پیدا کرد.

[93] I.D. Dagi, op.cit, p.99.

[94] Ibid, p.98.

[95] Ibid, p.99.

J.F. Pérouse, *La Turquie en marche*, op.cit, pp.186-206.

[96] J. Marcou, «L'imbroglio constitutionnel en Turquie (2007-2010) » ; http/ ::www.revue.sings.info/document.php ?id=1519

[97] A. Tayla, « Référendum constitutionnel en Turquie: éclairage sur une réforme controversée », Institut des relations internationales et stratégiques, www.iris.France.org

[98] C. Deloy, « Référendum sur la réforme de la constitution en Turquie 12 septembre 2010 », La fondation Robert Schuman, www.robert-schuman.eu

[99] Ibid.

[100] T. Josseran, op.cit, p.181.

[101] Ibid, p.181.

[102] Ibid, p.183.

[103] Ibid, p.183.

[104] Ibid, p.184.

[۱۰۵] جمال‌الدین کاپلان از رهبران تندرو جنبش اسلامی ترکیه بود که در ۱۹۸۳ به‌عنوان پناهنده در کلن (آلمان) مستقر شد. به سبب آنکه عقیده داشت جمهوری ترکیه را باید سرنگون و به‌جای آن دولت اسلامی بر پا کرد «خلیفهٔ کلن» نامیده می‌شد. در ۱۹۹۵ درگذشت و پسرش متین جای او را گرفت. در ۱۹۹۷، متین به جرم قتل ابراهیم صفو، رقیب سیاسی‌اش، دستگیر و در سال ۲۰۰۴ به ترکیه بازگردانده شد.

[106] Ibid, p.185.

[107] Ibid, p.188.

[108] Ibid, p.188.

H. Bozarslan, *Conflit Kurde (le brasier oublié du Moyen Orient)*, Paris: éd Autrement, 2009.

[109] Ibid, p.189.

[110] Ibid, p.189.

[111] G. Jenkis, «Symbols and Shadowplay. Military-JDP Relations, 2000-2004», *The Emergence of a New Turkey*, op.cit, p.194.

[112] Ibid, p.194.

[113] Ibid, p.194.

[114] Ibid, p.195.

[115] Ibid, p.195.

[116] Ibid, p.199.

[117] Ibid, p.199.

[118] Ibid, pp.199-200.

[119] Ibid, p.200.

[120] Ibid, p.200.

[121] «Nouveaux rebondissements dans l'affaire Ergenekon», *Observatoire de*

la vie politique turque (12 janvier 2009),
http:www.ovipolblogspot.com/2009/01/nouveaux-rebondissements-dans-laffaire.html
[122] Ibid.

[۱۲۳] ارگنکون در افسانه‌های ترک نام دره‌ای است در کوه‌های آلتایی که خاستگاه اقوام ترک بوده است. در این دره مادّه‌گرگی با پوست خاکستری ترکان را به جهان‌گشایی تشویق کرده است. ارگنکون از نمادهای رایج در ادبیات و نوشته‌های راست‌گرایان افراطی و ناسیونالیست‌های تندرو ترکیه است.

[124] Th. Portes, «Accusée de complôts, l'armée turque plie sous la justice», *Le Figaro*, 25 fév 2010 (http://www.lefigaro.fr/international/2010/02/25/01003- 20100225ARTFIG00498-accusee-de-complot-l-armee-turque-plie-sous-la-justice-.php)
[125] G. Perrier, «En Turquie l'armée résiste à sa perte dinfluence», *Le Monde*, 25 fév 2010 (http://www.lemonde.fr/societe/article/ 2010/02/25/... 1311124- 3224.html)
[126] D. Ganser, *Les armées secrètes de l'OTAN. Réseaux Stay-behind, opération Gladio et terrorisme en Europe de l'Ouest*, Paris: éd Demi-Lune, 2007, pp.307-333.
[127] «Nouveau rebondissement dans l'affaire Ergenekon», op.cit.
[128] «Ergenekon entre la poire et le fromage», *Observatoire de la vie politique turque* (24 janvier 2009) http://ovipot.blogspot.com/2009/01/ergenekon-entre-la-poire-et-la-fromage.htlm.
[129] «Nouveau rebondissement dans l'affaire Ergenekon», op.cit.
[130] «Ergenekon entre la poire et le fromage», op.cit.
[131] «Nouveau rebondissemetn dans l'afaire Ergenekon», op.cit.
[132] «Ergenekon au cœur de la vie politique turque», *Observatoire de la vie politique turque* (14 janvier 2009) http://ovipot.blogspot.com/2009/01/ergenekon-au-coeur-de-la-vie-politique.htlm.
[133] «Nouveau rebondissement dans l'affaire Ergenekon», op.cit.
[134] W.Hale, *Turkish Foreign Policy*, 1774-2000, London: Franck Cass, 2000.
[135] R. Anciaux, «Trois quart de siècle de diplomatie turque au Moyen-Orient: Continuité et ruptures», *La République laïque turque*, sous la dir. R. Anciaux, Bruxelles: éd. Complexe, 2003, pp.113-137.

به گفتهٔ کمال کارپات بسیاری از یاران آتاتورک پس از پایان جنگ با سیاست نزدیکی بیش از اندازه به امریکا و ناتو مخالف بودند و خواستار ادامهٔ سیاست انزواجویانه و بی‌طرفی دورهٔ کمال بودند.

K. Karpat, *Turkey's Foreign Policy in Transition*: 1950-1974, Leiden: E.J. Brill, 1975, p.116.

[136] G. Dorronsoro, *Que veut la Turquie? Ambitions et stratégies internationales*, Paris: éd Autrement, 2009, p. 36.

[137] Ibid, p.37.

D. Taskin, *Intellectuals and the State in Turkey, The Case of Nationalist Conservatism During and After the Cold War*, Instanbul: Bogazici University, 2001.

[138] G. Dorronsoro, op.cit, p.37.

[139] Ibid, p.39.

[۱۴۰] اصطلاح «ژرفای استراتژیک» برگرفته از واژگان نظامی است و به معنی فاصله‌ای است که هر واحد یا نیروی نظامی باید با دشمنانش حفظ کند تا در صورت اقدام خصمانهٔ آنها فرصت دفاع از خود را داشته باشد.

[141] J.W. Walker, «Leading "Strategic Depth": Implications of Turkey New's Foreign Doctrine», *Insight Turkey* 9, 3 (2007), pp.32-47.

A. Murinson, «The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy», *Middle Eastern Studies 42*, 6 (2006), pp.945-964.

A. Davutoglu, «Turkish Vision of Regional and Global order: Theoretical background and Practical Implementation», *Political Reflexion*, vol.1, 2 (June-July-Agust 2010).

[142] T. Josseran, op.cit, pp.41-42.

[143] Ibid, pp.41-42.

[144] A. Davutoglu, «The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)order», *Journal of International Affairs*, II, 4 (Dec 1997 - Feb 1998).

G. Groc, «Une nouvelle diplomacy turque. Présentation critique de la doctrine Davutoglu à partir de son livre, Profondeur stratégique, et de quelques autres textes », *Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique*, 8 déc 2011 (www.iris-France.org).

[۱۴۵] دانیل پایپس دربارهٔ حزب عدالت و توسعه می‌گوید این حزب از لحاظ راه و روش دستیابی به هدف‌های خود با طالبان متفاوت است، اما از جهت هدف‌ها چندان تفاوتی با آنها ندارد. اگر این حزب تسلط کامل خود را بر ترکیه برقرار سازد به اندازهٔ طالبان در افغانستان خطرناک خواهد بود (۱۰ آوریل ۲۰۰۳).

http://www.washingtoninstitute.org/watch/policywatch/policywatch2003/746.htlm.

J. Lobe, «Neo-Cons Lead Charge against Turkey», *Asia Times* (on line), June 11th 2010 (www.atimes.com)

[146] R.N. Bali, «The Image of the Jew in the Rhetoric of Political Islam in Turkey», *CEMOTI* 28 (1999), pp.109-118. http://cemoti.revues.org/590.

[147] T. Josseran, op.cit, p.57.

[148] Ibid, p.57.

[149] Ibid, p.58.

[150] Ibid, p.58. Hürriyet (3 mars 2006).

[151] T. Josseran, op.cit, p.59.

[152] G. Dorronsoro, op.cit, p.64.

[153] Ibid, p.69.

[154] Ibid, p.70.

K. Kirisci, «Turkey and the United States: Ambivalent Allies», *Middle East Review of International Affairs* 2, 4 (1998), pp.18-27.

S. Güve, *Rise and Declin of a «Strategic Partnership»: In Search of Context of the Post-Cold War Turkish-American Relations*, Istanbul: Bogazici University Dissertation, 2003.

[۱۵۵] عبدالرضا هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دورهٔ پهلوی (۱۳۰۰ـ۱۳۵۷)، تهران، نشر پیکان، ۱۳۸۶ (چاپ هفتم)، صص ۱۵۶ـ۱۵۳.

[156] J. Decroix, «Israël et la Turquie: une alliance inébranlable?», *Journal d'études des relations internationales au Moyen-Orient* 3, 1 (mars 2008), p.51.

[157] Ibid, p.52.

[158] Ibid, p.55.

[159] Ibid, p.55.

[160] Ibid, p.55.

[161] Ibid, p.55.

[162] Ibid, p.55.

[163] G. Dorronsoro, op.cit, p.95.

[164] Ibid, p.103.

کتابشناسی

۱. فارسی

فرهنگ‌ها و دانش‌نامه‌ها

انوشه، حسن (به سرپرستی)، دانشنامهٔ ادب فارسی (ادب فارسی در آناتولی و بالکان)، جلد ۶، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.

حدّاد عادل، غلامعلی (زیر نظر)، دانشنامهٔ جهان اسلام، ۱۶ جلد، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، از ۱۳۶۲ (ادامه دارد).

مصاحب غلامحسین و رضا اقصی (زیر نظر)، دایرةالمعارف فارسی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، جلد اول، ۱۳۴۵؛ جلد دوم ـ بخش اول، ۱۳۵۶؛ جلد دوم ـ بخش دوم، ۱۳۷۴.

یار شاطر، احسان (زیر نظر)، دانشنامهٔ ایران و اسلام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جزوهٔ اول، ۱۳۵۴؛ جزوهٔ دهم، ۱۳۶۰؛ جزوهٔ یازدهم، ۱۳۷۰.

کتاب‌ها و مقاله‌ها

آجودانی، ماشاءالله، مشروطهٔ ایرانی، چاپ سوم، تهران، اختران، ۱۳۸۳.

آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸.

آرین‌پور، یحیی، از نیما تا روزگار ما (تاریخ ادب فارسی معاصر)، تهران، زوار، ۱۳۷۴.

ابن بطوطه، سفرنامهٔ ابن بطوطه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، چاپ ششم، ۲ جلد، تهران، آگه، ۱۳۷۶.

ابن حوقل، صورة الارض، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.

ابوبکربن عبدالله، تاریخ عثمان پاشا (شرح یورش عثمانی به قفقاز و آذربایجان و تصرف تبریز ۹۹۲ـ۹۹۱ قمری)، ترجمهٔ نصرالله صالحی، تهران، طهوری، ۱۳۸۷.

اتابکی، تورج (گردآوری و تألیف)، تجدد آمرانه (جامعه و دولت در عصر رضاشاه)، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

اسلامی ندوشن، محمدعلی، «یادداشت‌های سفر ترکیه ۲، «قونیه»، یغما، شمارهٔ نهم (مسلسل ۳۰۳)، سال بیست و ششم، آذر ۱۳۵۲.
الشیبی، مصطفی کامل، تشیع و تصوف (تا قرن دوازده هجری)، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
انتخابی، نادر، «دین و دولت در ترکیه، از تنظیمات تا امروز»، نگاه نو، شمارهٔ ۲۵، مرداد ۱۳۷۴.
ـــــ، «لئو اشتراوس و نومحافظه‌کاران امریکایی»، نگاه نو، شمارهٔ ۶۲، مرداد ۱۳۸۳.
ـــــ، «مارسل گشه: افول خدایان و ظهور انسان مدرن»، نگاه نو، شمارهٔ ۶۶، مرداد ۱۳۸۴.
ـــــ، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، تهران، نگارهٔ آفتاب، ۱۳۹۰.
اوجالان، عبدالله، از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک (دفاعیهٔ عبدالله اوجالان در دادگاه حقوق بشر اروپا)، ترجمهٔ رحیم بیگ‌زاده، ۲ جلد، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۳.
اوزون چارشلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، جلد ۲، ۱۳۷۰؛ جلد ۳، ۱۳۷۲.
اوزون چارشلی و اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، کیهان، ۶ جلد، ۱۳۷۹ـ۱۳۶۸.
اولسون، رابرت، قیام شیخ سعید پیران، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، نگاه، ۱۳۷۷.
بایرام، میکاییل، جنبش زنان آناتولی، ترجمهٔ داود وفایی و حجت‌الله جودکی، تهران، نگاه، ۱۳۸۰.
برمن، مارشال، تجربهٔ مدرنیته، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
پیرزاده، حاجی ابراهیم، سفرنامهٔ حاجی پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، ۲ جلد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
تارلان، علی نهار، محمد عاکف ارسوی، زندگینامه و برگزیدهٔ آثارش، ترجمهٔ کاظم رجوی (ایزد)، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۸.
تبریزی، محمدطاهر (مدیر)، اختر، ۸ جلد، تهران، سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران، از ۱۳۷۸ به بعد.
جان پولاد، سرهنگ سیداحمد، سرگذشت یک افسر ایرانی (از جنگ‌های استقلال ترکیه تا عملیات رهایی آذربایجان ۱۳۲۵ـ۱۲۹۸ شمسی)، تهران، پردیس دانش (با همکاری نشر و پژوهش شیرازه)، ۱۳۸۵.
حائری، عبدالهادی، امپراتوری عثمانی و دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب، ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (مشهد)، شمارهٔ دوم، سال هجدهم، تابستان ۱۳۶۴.

ـــــــ، تاریخ جنبش‌ها و تکاپوهای فراماسونری در کشورهای اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
حکمت، ناظم، برادر زندگی زیباست، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، دنیای نو، ۱۳۶۱.
حیدرزادهٔ نایینی، محمدرضا، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (وزارت امور خارجه)، ۱۳۸۰.
خان‌ملک ساسانی، سیاستگران دورهٔ قاجار، تهران، هدایت ـ بابک، ۱۳۵۲.
ـــــــ، یادبودهای سفارت استانبول، چاپ دوم، تهران، بابک، ۱۳۵۴.
پارسا، خواجه‌محمد، رسالهٔ قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، طهوری، ۱۳۵۴.
دلا کامپانی، کریستیان، فلسفهٔ سیاست در جهان معاصر، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
دورسون، داود، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمهٔ منصوره حسینی و داود وفایی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، ۴ جلد، تبریز، ستوده، ۱۳۷۳.
ـــــــ، نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین، تهران، مبنا، ۱۳۸۳.
رائین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، چاپ چهارم، ۳ جلد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
رامسائور، ارنست ادموندسون، ترکان جوان، پیش‌درآمد انقلاب ۱۹۰۸، ترجمهٔ رحیم رئیس‌نیا، ضمیمهٔ ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم، رحیم رئیس‌نیا، جلد ۳، تبریز، ستوده، ۱۳۷۴.
ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، چاپ دوم، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۰.
ـــــــ، سفارت‌نامه‌های ایران و گزارش‌های مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، تهران، توس، ۱۳۶۸.
زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
سروش، عبدالکریم و محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان و محسن کدیور، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
سریه، الیزابت، صوفیان و ضد صوفیان، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۸۱.
سعید، حبیب محمد، بدیع‌الزمان سعید نورسی، ترجمهٔ زاهد ویسی، تهران، احسان، ۱۳۸۰.
شاو، استانفورد جی و ازل کورال شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید، ۱۸۰۸-۱۲۸۰ و ۱۹۷۵-۱۸۰۸، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، ۲ جلد، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۷۰.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، تهران، سخن، ۱۳۸۶.
شمیم، علی‌اصغر، ایران در دورهٔ سلطنت قاجار، چاپ دوم، تهران، زریاب، ۱۳۸۳.
صناعی، محمود (ترجمه و تالیف)، آزادی فرد و قدرت دولت، چاپ چهارم، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
طارمی، حسن، علامه مجلسی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکرة‌الاولیا، به کوشش دکتر محمد استعلامی، چاپ چهارم، تهران، زوار، ۱۳۷۹.
عنایت، حمید، سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
فروزانفر، بدیع‌الزمان، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۴.
گولپینارلی، عبدالباقی، ملامت و ملامتیه، ترجمهٔ توفیق ه. سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.
ـــــــ، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات توفیق ه. سبحانی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
ـــــــ، مولویه پس از مولانا، ترجمهٔ توفیق ه. سبحانی، تهران، علم، ۱۳۸۲.
لیزر، شری، گشتی در کردستان ترکیه، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ، ۱۳۸۲.
مفتاح، الهامه و وهاب ولی، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادبیات فارسی در ترکیه، تهران، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۷۴.
ملک‌پور، جمشید، ادبیات نمایشی در ایران، تهران، توس، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۲.
مهدوی، عبدالرضا هوشنگ، سیاست خارجی ایران در دورهٔ پهلوی (۱۳۵۷ـ۱۳۰۰)، چاپ هفتم، تهران، پیکان، ۱۳۸۶.
مک داول، دیوید، تاریخ معاصر کُرد، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ، ۱۳۸۰.
ناطق، هما (به کوشش و با مقدمهٔ)، روزنامهٔ قانون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمهٔ احمد آرام، چاپ دوم، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲.
نوری پاشا، احسان، وقایع آرارات (خاطرات احسان نوری پاشا، فرمانده کردهای شورشی ترکیه ۱۳۰۹ـ۱۳۰۷خ)، به کوشش کاوه بیات، تهران، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۸.
هابز، توماس، لویاتان، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰.
هامر، ژوزف (یوزف) فون ـ پورگشتال، تاریخ امپراطوری عثمانی (تاریخ سلاطین عثمانی)، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران، زرین، ۱۳۶۹ـ۱۳۶۷.
هدایت، مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، چاپ چهارم، تهران، زوار، ۱۳۶۳.

وان بروین سن، مارتین، جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت)، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، چاپ دوم، تهران، پانیذ، ۱۳۷۹.
کاظمی موسوی، احمد، «جایگاه علما در حکومت قاجار»، ایران‌نامه (مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی)، سال پانزدهم، شمارهٔ ۲، بهار ۱۳۷۶.
کسروی، احمد، «نژاد و تبار صفویه»، آینده، مجلد دوم، شمارهٔ ۵، نمرهٔ مسلسل ۱۷، مرداد ۱۳۰۶.
ـــــــ، «باز هم صفویه»، آینده، مجلد دوم (شمارهٔ ۱۱، نمرهٔ مسلسل ۲۳ و ۲۴، ۱۳۰۶.
ـــــــ، «صفویه سید نبوده‌اند، تبار درست و اصلی صفویه»، آینده، مجلد دوم، شمارهٔ ۷، نمرهٔ مسلسل ۱۹، آبان ۱۳۰۶.
کین راس، لرد (جان پاتریک بالفور)، زندگینامهٔ مصطفی کمال آتاتورک، ترجمهٔ اسماعیل نوری علا، پایگاه اینترنتی سکولاریسم نو.
یاووز، م. هاکان، سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه، ترجمهٔ احمد عزیزی، تهران، نی، ۱۳۸۹.

۲. غیر فارسی

فرهنگ‌ها و دانش‌نامه‌ها

Agoston, G. and B. Masters (eds.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: MP Hermitage (Facts On File), 2008.
Bearman, P.J. and Th. Bianquis and C. E. Bosworth and E. Van Dozel and E. Heinrichs, W.P (éds.), *Encyclopédie de l'Islam* (2ème éd), Leiden-Paris: E.J. Brill, G.P. Maisonneuve et Larose, 1960-2005, 12 tomes avec les indexes.
Dortier, J.F. (sous la dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre: Sciences humaines éditions, 2004.
Heper M., *Historical Dictionnary of Turkey*, Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press, 2002.
Yarshater, E. (general editor), *Encyclopaedia Iranica*, New york: Colombia University, Printed edition since 1982, Digital version since 1996 (Iranica.com)
Mourre M., *Le petit Mourre. Dictionnaire d'Histoire universelle*, Paris: Bordas, 2006.
Petit Robert. Dictionnaire de la langue française, Paris: 1990.
Sourdel J. and Sourdel D., *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris: PUF, 2004.

کتاب‌ها و مقاله‌ها

Acquaviva J.C., *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris: Gualino éditeur, 2007 (10ème édition).

Ahmad, F. «Great Britains Relation's with the Young Turks 1908-1914», *Middle Eastern Studies*, 2 (1966).

——, *Turkey. The Quest for Identity*, Oxford: OneWorld, 2005.

Aksaral M., *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire on the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Aktar C., *L'occidentalisation de la Turquie*, Paris: L'Harmattan, 1985.

Allouch A., *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict, (906-962 / 1500-1552)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.

Amir Arjomand S. (ed), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, London: Macmillan, 1984.

——, *The Shadow of God and The Hidden Imam (Religion, Political Order, and Societal Change in Shiit Iran from the Beginning to 1890)*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

Amir-Moezzi M.A., (dirigé par) *Lieux de l'Islam (Cultes et cultures de l'Afrique à Java)*, Paris: ed Autrement, 1996.

Anciaux R. (sous la dir), *La République laïque turque*, Bruxelles: éd. Complexe, 2003.

Aras, B. and O. Caha, «Fethullah Gülen and his Liberal "Turkish Islam" Mouvement», *Middle East Review of International Affairs*, 4 (2000),

Aras B. and G. Bacik, «The Mystery of Turkish Hizbullah», *Middle East Policy*, IX, 2 (2002).

Astron M., «Extracting Nation from History: The Racism of Nihal Atsis», *Journal of Historical Studies* (Istanbul: Bogazici University), 31(2005).

Aydin E., «Peculiarities of Turkish revolutionnary Ideology in the 1930: The Ulkü Version of Kemalism», *Middle Eastern Studies*, 40,5 (sept 2004).

Bacque-Grammont J. L. and Dumont P. (éd), *Economie et société dans l'Empire Ottoman*, Paris: éd CNRS, 1983.

Bahar H., «The Real Winners and Losers of Turkey's July 2007 Elections», *Middle East Review of International Affairs* 11, 3 (2007).

Balci B., *Missionnaires de l'Islam en Asie Centrale (Les écoles turques de Fethullah Gülen)*, Paris/Istanbul: Maisonneuve et Larose - Institut Français d'Etudes anatoliennes, 2003.

Bali R.N., «The Image of the Jew in the Rhetoric of Political Islam in Turkey», *CEMOTI* 28 (1999).

Barbier M., *La laïcité*, Paris: L'Harmattan, 1995.

Barkan O. and Mc Carthy J., «The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East», *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975).

Bayart J.F., «Faut-il avoir peur de l'Islam en Turquie?», *CEMOTI*, 18 (1994).

Beldiceanu I., «La révolte des Babaï en 1240 visait-elle vraiment le renversement du pouvoir Seljukide? », *Turcica*, XXX (1998).

Berkes N., *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998.

Vaner S. (sous la dir.) *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris: L'Harmattan, 1991.

Bozarslan H., «Messianisme et mouvement social: l'événement de Menemen en Turquie (décembre 1930) », *CEMOTI*, 11 (1991).

_____, «Parler de la corde dans la maison du peuple », *CEMOTI*, 18 (1994).

_____, *Conflit kurde (le brasier oublié du Moyen Orient)*, Paris: éd Autrement, 2009.

_____, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris: La Découverte, 2004.

_____, *La question kurde (Etats et Minorités au Moyens Orient)*, Paris: Presse de Sciences Po, 1997.

Bozdemir M., (sous la dir.), *Islam et laïcité (approches globales et régionales)*, Paris: L'Harmattan, 1996.

Bozdogan S. and Kasaba. R. (eds), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle and London: University of Washington Press, 1997.

Braudel F., «Les prix en Europe de 1450 à 1750 », *Ecrits sur l'Histoire*, Paris: Flammarion, 1994, T2(2 tomes).

Bugla A., «Classe, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations », *International Journal of Middle East Studies* 3, 4 (1998).

Buzpinar S.T., «Oposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdulhamid II-1877-1882 », *Die Welt des Islams XXXVI/1 (1996)*.

Cagaptay S., «The November 2002 Elections and Turkey's New Political Era », *Middle East Review of International Affairs* 6, 4 (2002).

Cahen Cl., «Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres », *Turcica*, I (1969).

_____, *La Turquie pré-otomanne*, Istanbul: Divit, 1988.

_____, *The Formation of Turkey (The Seljukid Sultanate of Rum)*, Harlow: Person education (Langman), 2001.

Cakir R., «La ville: piège ou tremplin pour les islamistes turcs? », *CEMOTI*, 19 (1995).

Carré O., (sous la dir.), *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourdlhui*, Paris: PUF, 1982.

_____, Dumont. P, (sous la dir.), *Radicalismes islamiques*, Paris: L'Harmattan, 1985, T1.

Caskoglu A., «Turkey's November 2002 Elections: A New Beginning? », *Middle East Review of International Affairs* 6, 4 (2002).

Castellan G., *Histoire des Balkans (XIVème - XXème siècle)*, Paris: Fayard, 1991.

Cavadar G., «Behind Turkey's Presidential Battle», *Middle East Report online* (7 May 2007).

Chambers R.L., «The Education of a Ninteenth Century Ottoman Alim: Ahmed Cevdet Pasa», *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1973).

Champion F., «Entre Laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise - Etat dans l'Europe communautaire», *Le Débat (histoire politique, société)*, Paris: Gallimard, 77, (1993).

Cigereli S. and D. Le Saout, *Oçalan et le PKK (Les mutations de la question kurde)*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2005.

Çinard A., «The Justice and Development Party: Turkey's Experience with Islam, Democracy, Liberalism, and Secularism», *International Journal of Middle East Studies*, 43 (2011), pp.529-541.

Clay Ch., *Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance 1856-1881*, London: I.B. Tauris, 2000.

Corbin H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard (Folio), 1986.

Criss N.B., *Istanbul Under Allied Occupation 1918-1923*, Leiden: Brill, 1999.

Daniel G., *Atatürk. Une certaine idée de la Turquie*, Paris: L'Harmattan, 2000.

Davis F., *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*, New York: Greenwood, 1986.

Davutoglu A., «The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)order», *Journal of International Affairs*, II, 4 (Dec 1997 - Feb 1998).

_____, «Turkish Vision of Regional and Global order: Theoretical background and Practical Implementation», *Political Reflexion*, vol.1, 2 (June-July-Agust 2010).

Decroix J., «Israël et la Turquie: une alliance inébranlable?», *Journal d'études des relations internationales au Moyen-Orient* 3, 1 (mars 2008).

Demir O. and Açar M. and Toprak M., «Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges», *Middle Eastern Studies*, 40, 6 (2004).

Devereux R., *The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimor: John Hapkins University Press, 1964.

Dodd C.H., *The Crisis of Trukish Democracy*, North Humberside: Eothon Press, 1983.

Dorronsoro G., *Que veut la Turquie? Ambitions et stratégies internationales*, Paris: éd Autrement, 2009.

Dumont P. (éd), *Turquie, livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul: Etudes turques USHS, 1992.

_____, «Le modèle économique islamique dans la presse islamique turque.

L'Etat et l'étatisme en questions », G. Prochazka- Eisl, M. Strohmeir (ed.by), The *Economy as an Issue in Middle Eastern Press*, Neue Beihefte Zur Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, Wien, 2008.

_____, «A propos de la classe ouvrière ottomane à la veille de la révolution Jeunes-Turques », *Turcica*, IX/I (1977).

_____ «Bolchevisme et Orient. Le parti communiste turc de Mustafa Suphi », *Cahier du Monde Russe et Soviétique*, XVIII, 4 (1977).

_____, «L'Axe Moscou-Ankara. Les relations turco-soviétiques de 1919 à 1922 », *Cahier du Monde Russe et Soviétique*, XVIII, 3 (1977).

_____, «La fascination du bolchevisme. Enver Pacha et le parti des soviets populaires 1919-1922 », *Cahier du monde russe et soviétique*, XVI, 2 (1975).

_____, «La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XXème siècle », *Turcica*, XVI, (1984).

_____, «La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du XIXème siècle », *Revue historique*, CCLXIII, 2 (1980).

_____, «Le poids de alévisme dans la Turquie l'aujourd'hui », *Turcica*, XXI-XXIII (1991).

_____ and F. Georgeon, «Un bourgeois dIstanbul au début du XXème siècle », *Turcica*, XVII (1985).

_____, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Bruxelles: éd Complexe, 2006 (3ème éd).

Effendiev O., «Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat Safivide », *Turcica*, VI (1975).

Eisenstadt M., «Turkish-Israel Military Cooperation », *Policy Watch*, The Washington Institute for Near East Policy, 262 (24 July 1997).

Elias N., *La Civilisation des mœurs*, Paris: Calmann-Lévy (Agora), 1973.

Ellison G., *Turkey Today*, London: Hutchinson, 1928.

Engelhardt E., *La Turquie et le Tanzimat*, Paris: A. Cotillon et Cie (Librairies du Conseil d'Etat), 1882, 2 tomes.

Erickson E.J., *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War*, Westport (CT): Greenwoord Press, 2001.

Fahd T. (éd.), *Le Shiisme Imamite*, Paris: PUF, 1970.

Fahri D., «The Seriat as a Political Slogan or the Incident 31 th March », *Middle Eastern Studies*, 7 (1971).

Fahri Z. (Findikoglu), *Zia Gökalp. Sa vie et sa sociologie (essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie)*, Paris: Berger-Levault, 1936.

Faroqhi S., «The Tekke of Haci Bektas: Social Position and Economic Activities », *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976).

_____, «Social Mobility among the Ottoman Ulema in the Late Sixteenth Century », *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973).

Findley C.V., «An Ottoman Occidentalist in Europe. Ahmed Midhat Meet Madame Gulnar, 1889», *The Amercian Historical Review*, 103, 1 (Feb. 1998).

_____, «The Fondations of the Ottoman Foreign Ministry: The Beginnings of Bureaucratic Reform under Selim III and Mahmud II», *International Journal of the Middle East Studies*, 3 (1972).

_____, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublim Porte, 1789-1922*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

_____, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity (A History 1789-2007)*, New Haven and London: Yale University Press, 2010.

Forster E.S., *The Turkish Lettres of Ogier Ghiselaine de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople*, 1554-1562, London: Oxford University Press, 1968.

Friedmann Y., *Shaykh Ahmad Sirhindi. An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Montréal: McGill University Press, 1971.

Galante A., *Histoire des juifs de Turquie*, Istanbul: éd: Isis, 1985, 9 vol.

Ganser D., *Les armées secrètes de l'OTAN. Réseaux Stay-behind, opération Gladio et terrorisme en Europe de l'Ouest*, Paris: éd Demi-Lune, 2007.

Garrone P., *Chamanisme et Islam en Asie centrale*, Paris: Jean Maisonneuves Editions, 2000.

Gauchet M., *Le désenchantement du monde (Une histoire politique de la religion)*, Paris: Gallimard, 1985.

Georgeon F., «Les foyers turcs à l'époque Kémaliste (1923-1931)», *Turcica*, XIV (1982).

_____, *Abdulhamid II, le Sultan- Calife*, Paris: Fayard, 2003.

Giranesco G., «Une description de l'organisation de l'instruction publique de l'Empire Ottoman, faite par Stanislas Bellanger en 1847», *Turcica*, XIII (1987).

Girardot C.L., «Deniz Gezmis: le révolutionnaire qui hante la Turquie», *Médiapart* (on line), blog.mediapart.fr/edition.

Gökalp A. (sous la dir.), *La Turquie en transition*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.

_____, «Les Alevi», *Les Turcs (Orient et Occident*, Islam et laïcité), Paris: Autrement, 1994.

_____, *Têtes rouges et bouches noires*, Paris: Société d'ethnographie, 1980.

Gaboricau M. and Popovic A. and Zarcone Th. (sous la dir.), *Naqshbandi. Cheminements et situations actuels d'un ordre mystique musulman*, Istanbul-Paris: IFEA-ISIS.

Gokay B., *Soviet Eastern Policy and Turkey 1920-1991 (Soviet Foreign Policy, Turkey and Communism)*, New York: Routledge, 2006.

Göksu S. and E. Timms, *Romantic Communist. The Life and Work of Nazim Hikmat*, London: Hurst & Company, 2006 (first ed 1999).

Göle N., *Musulmanes et modernes (Voile et civilisation en Turquie)*, Paris: La découverte, 1993.

Goodwin K., *The Tanzimat and the Problem of Political Authority in the Ottoman Empire: 1838-1876*, Rhode Island College (History Honors Thesis), 2006.

Grandin N., Gaborieu. M (Ed), *Madrasa. La transmission des savoirs dans le monde musulman*, Paris: Arguments, 1997.

Griswold W., *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.

Groc C. and I. Calgar, *La presse française de la Turquie de 1795 à nos jours*, Istanbul: ISIS (Varia Turcica), 1985.

Gunduz S. and C.S. Yaran (eds), *Changes and Essence: Dialectical Relation Between Change and Continuity in Turkish Intellectual Tradition*, Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005.

Gungen A.R. and S. Erten, «Approachs of Serif Mardin and Metin Heper on States and Civil Society in Turkey», *Journal of Historical Studies*, (Istanbul:Bogaziçi University), 3 (2005).

Gursel N., *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, Paris: L'Harmattan, 1993.

Gursel S., *L'Empire Ottoman face au capitalisme*, Paris: L'Harmattan, 1987.

Güve S., *Rise and Decline of a «Strategic Partnership»: In Search of Context of the Post-Cold War Turkish-American Relations*, Istanbul: Bogazici University Dissertation, 2003.

Halaçoglu Y., (Chief of the Editorial Board), *The Turks*, Ankara: Yeni Turkiye, 2002, 6 vol.

Hale W., *Turkish Foreign Policy, 1774-2000*, London: Franck Cass, 2000.

Haley C.D., «The Desperate Ottoman: Enver Pasa and the Germany Empire», *Middle Eastern Studies*, 30, 1 (1994), 30, 2 (1994).

Hanioglu M.S., *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.

_____, «Notes on the Young Turks and the Free Masons (1875-1908)», *Middle East Studies*, 25, 2 (1989).

_____, *A Breif History of the Late Ottoman Empire*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

_____, *Preparation for A Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York: Oxford University Press, 2001.

Harris G., *Th Origins of Communism in Turkey*, Stanford: Hoover Institution,1967.

Heimich N., *La sociologie de Norbert Elias*, Paris: La Découverte, 2002.

Heper M. and S. Toktas, «Islam, Modernity and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recip Tayyip Erdogan», *Muslim World 93* (2003).

Heper M. and S. Sayari (ed.), *Political Leaders and Democracy in Turkey*, Lanham: Lexington Books, 2002.

Heyd U., «The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II», *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem: Scripta Hierosolymita, 9 (1961).

_____, *Fondations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Zia Gökalp*, London: Luzar and Cie-The Harvill Press, 1950.

Hodgson M.G.S., *The Venture of Islam (Conscience and History in a World Civilization)*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974, 3 vol.

Holdbrook V.R., «Ibn Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order», *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 9 (1991).

Holt P.M. and A.K.S. Lambto and B. Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 2 vol.

Hourani A., *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2005.

Hovannisian R.G., *Armenia on the Road to Independence 1918*, Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1969.

Imber C., «The Ottoman Dynastic Myth», *Turcica*, XIX (1987).

Inalcik H., «Comments on Sultanisme: Max Weber's typification of the Ottoman Polity», *Papers on Near Eastern Studies*, 1 (1992).

_____, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, London: Phenix Press, 1988.

Insel A., *La Turquie entre l'ordre et le développement*, Paris: L'Harmattan, 1984.

Iogna-Prat D. and G. Venstien (sous la dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Paris: Flammarion, 2003.

Jacob X., *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1982.

Josseran T., *La nouvelle puissance turque (L'adieu à Mustapha Kemal)*, Paris: Ellipses, 2010.

Kafadar C., *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkely, Los Angles, Oxford: University of California Press, 1995.

Kalaycioglu E., «The Logic of Contemporary Turkish Politics», *Middle East Review of International Affairs*, 1-3, (1997).

Kara Osmanoglu Y.K., *Ankara*, traduit du turc par F. Fidan, Paris: éd Turquoise, 2008.

Karaomerlioglu M.A., «Helphand-Parvus and his Impact on Turkish Intelectual Life», *Middle Eastern Studies*, 40,6 (2004).

Karmon E., «Radical Islamic Political Groups in Turkey», *Middle East Review of International Affairs*, 4 (1997).

Karpat K., *Turkey's Foreign Policy in Transition*: 1950-1974, Leiden: E.J. Brill, 1975.

Kayali H., «Election and the Electoral Process in the Ottoman Empire 1876-1919», *International Journal of Middle East Studies*, XXVII (1995).

Kazamias A.M., *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, London: George Allen and Unvin ltd, 1966.

Kazancigil A. and E. Ozbudun, (ed), *Ataturk: fondateur de la Turquie moderne*, Paris/New York/Barcelone: Masson-Unesco, 1984.

Keddy N.R. (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press, 1972.

Kepel G., *Jihad, expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris: Gallimard, 2000.

Kepel G. and Y. Richard (sous la dir.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris: le Seuil, 1990.

Kily S., *Turkish Constitutionnal Developments and Assembly Debates on the Constitutions of 1924 and 1961*, Istanbul: Bogazici University, 1971.

Kirisci K., «Turkey and the United States: Ambivalent Allies», *Middle East Review of International Affairs* 2, 4 (1998).

Kuchner D., «The Place of the Ulama in the Ottoman Empire During the Age of Reform 1839-1918», *Turcica*, XIX (1987).

Landau J., «The Dönmes: Crypto-Jews under Turkish Rules», *Jewish Political Studies Review*, 19, 1-2 (2007).

_____, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leiden: Brill, 1974.

Larsen, S. U. (ed.), *Fascism Outside Europe: The European Impulse against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism*, New York: Boulder, 2001.

Lewis B., *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris: La Découverte, 1984.

_____, *Islam et laïcité (la naissance de la Turquie moderne)*, Paris: Fayard, 1988.

_____, *La langage politique de l'Islam*, Paris: Gallimard, 1988.

Lewis G.J., *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Succes*, Oxford: , Oxford University Press, 1999.

Lindner R.P., *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Indiana University (Research Institute for Inner Asian Studies), 1983.

Lipovsky I.P., *The Socialist Movement in Turkey, 1960-1980*, Leiden: Brill, 1992.

Magmaremma P.J., «The Reception of Swiss Family law in Turkey», *Anthropological Quarterly*, 46 (1972).

Mahir E., «Etiquett Rules in the Early Republican Period», *Journal of Historical Studies* (Istanbul: Bogazici University), 3 (2005).

Makovsky A., «The New Activism in Turkish Foreign Policy», *SAIS Review*, 19, 1 (1999).

Mango A., *Atatürk*, London: John Murry, 2004.

______, *The Turks Today*, London: John Murray, 2004.

Mantran R. (sous la dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, 1989.

Mardin.S, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York: State University of New York Press, 1989.

Mardin S., *The Genesis of Young Ottoman Thought (A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas)*, New York: Syracuse University Press, 2000.

Massicar E., *L'autre Turquie (le mouvement aléviste et ses territoires)*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

Mehmed Efendi, *Le paradis des infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, trad. J.C. Galland, Paris: La Découverte, 2004.

Mélikoff I., «L'Islam hétérodoxe en Anatolie», *Turcica*, XIV (1982).

______, «L'ordre des Bektasi après 1826», *Turcica*, XV (1983).

______, «Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien», *Turcica*, XX (1988).

Merçil I. (sous la dir.), *Les faces multipbles de la modernité turque*, Paris: L'Harmattan, Université Galatasaray, 2008.

Minorsky V., «Shaykh Bali-Effendi on the Safivids», *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, XX (1957).

Müge Goçek, F. *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1987.

Murinson A., «The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy», *Middle Eastern Studies* 42, 6 (2006).

Narli N., «The Rise of Islamist Movement in Turkey», *Middle East Review of International Affairs*, 3, 3, (1999).

Nefontain L., *L'Opus Dei*, Paris: éd du Cerf, 1993.

Nugent J.T.(JR), «The Defeat of Turkish Hizballah as a Model for Counter-Terrorisme Strategy», *Middle East review of International Affairs*, 8, 1 (2004)

Ocak A.Y., «Les réactions socio - religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de Zendeqa ve Ilhad (hérésie et athéisme) au XIVème siècle», *Turcica*, XXI-XXIII (1991).

Oran B., «Occidentalisation, nationalisme et synthèse turco-islamique», *CEMOTI*, 10 (1990).

Owen R., *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, London-New York: Methuen, 1981.

Parla T., *The Social and Political Thought of Zia Gökalp 1876-1924*, Leiden: Brill, 1985.

Pekoz A.M., *Le développement de l'Islam politique en Turquie (les raisons économiques, politiques et sociales)*, Paris: L'Harmattan, 2010.

Pérouse J-F. (ed.), Gecekondu, *European Journal of Turkish Studies (on line)*, 1 (2004)

_____, *La Turquie en marche (Les grandes mutations depuis 1980)*, Paris: éd de la Martinière, 2004.

Picard E., (sous la dir.), *La nouvelle dynamique au Moyen Orient (Les relations entre l'Orient arabe et la Turquie)*, Paris: L'Harmattan, 1993.

Piscatori J. (ed), *Islam in Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Pixley M., «The Development and Role of the Seyhulislam in Early Ottoman History», *Journal of American Oriental Society*, 96 (1976).

Planhol, X. *Les nations du prophète (manuel géographique du politque musulman)*, Paris: Fayard, 1993.

Ploqui J.C. «Tremblement de terre politique en Turquie», *Confluences Méditerranéenes (Géopolitique des movements islamistes)*, Paris: L'Harmattan, 12 (1994).

Popovic A. and G. Veinstein, (sous la dir.), *Les Voies d'Allah (les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui)*, Paris: Fayard, 1996.

Quataert D., «Labor and Working-Class History during the Late Ottoman Period, 1800-1914», *Turkish Studies Association Bulletin*, 15 (1991).

_____, *Social Desintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908. Reaction to European Economic Penetration*, New York: New York University Press, 1983.

Qureshi M.N., *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement 1918-1924*, Leiden: Brill, 1999.

Raufer X., «L'Union Européenne, la mafia turque et ... L'Arlésienne», Turquie-Europe-Express 2014?, *Outre-Terre (revue française de géopolitique)*, n° 10 (2005).

Rigini I. (sous la dir.), *Turquie: les milles visages*, Paris: Syllepse, 2000.

Reinart U., «Ambition for All Seasons: Tansu Ciller», *Middle East Review of International Affairs* 3, 1 (1999).

Renan, E. *L'Islamisme et la science*, Paris: Calmann-Levy, 1883.

Renaut A., (sous la dir.), *Histoire de la philosophie politique*, T5 (Les philosophie politique contemporaine), Paris: Calmann-Lévy, 1999, (5 tomes).

Roman J., «L'introuvable religion civile», *Projet*, 204 (hiver 1994-1995).

Roux J.P., *Histoire des Turcs*, Paris: Fayard.

———, *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris: Payot, 1984.
Sahinler M., *Origines, influences et actualités du kémalisme*, Paris: Publisud, 1995.
Sayari S. and Y. Esmer, (eds), *Political Parties and Elections in Turkey*, London: Lynn Reinner, 2002.
Shankland D., *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon (Cambridgeshire): The Eothen Press, 1999.
———, *The Alevis in Turkey: The emergence of a Secular Islamic Tradition*, London: Routledge Curzon, 2003.
Shaw S.J., *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III (1789-1807)*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
Shinder J., «Career Line Formation in the Ottoman Bureaucracy 1648-1750», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16 (1973).
Solnon J.F., *Le Turban et la Stambouline. L'Empire Ottoman et l'Europe, XIVème-XXème Siècle, affrontement et fascination réciproques*, Paris: Perrin, 2009.
Somel, A., «Sirat-i Müstakim: Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire», *Journal of Middle East Studies Society at Colombia University*, 1 (1987).
Sonyel S.R., «Mustafa Kemal and Enver in Conflict 1919-1922», *Middle Eastern Studies*, 25 (1989).
Tapper, R. (ed by), *Islam in Modern Turkey (Religion, Politics and Litterature in a Secular State)*, London-New York: I. B. Tauris, 1994.
Taskin, D., *Intellectuals and the State in Turkey, The Case of Nationalist Conservatism During and After the Cold War*, Instanbul: Bogazici University, 2001.
Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridg (Mass.) The Harvard University Press, 2007.
———, *Rapprocher les solitudes*, Québec: Press de l'Université Laval, 1992.
Tekeli S. (dir), *Women in Modern Turkish Society*, London: Zed Books, 1995.
Tobie J. and S. Kançal (sous la dir.), *Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée orientale*, Paris: L'Harmattan, 1994.
Tobie J., *Ali et quarante voleurs, impérialisme et Moyen Orient, de 1914 à nos jours*, Paris: Messidor, 1985.
Tocqueville de A., *L'ancien régime et la révolution*, Paris: Gallimard, 1979.
Toprak B., «Islamic Intellectuals of the 1980 in Turkey», *Current Turkish Thoughts*, 62 (1987), Istanbul: Red House Yayinevi.
Touzanne J.P., *L'islamisme turc*, Paris: L'Harmattan, 2001.
Trumpener U., «Entry into World War I: An Assessment of Responsibilties», *Journal of Modern History*, 34 (1962).

Tschannen O., *Les théories de la sécularisation*, Paris: Droz, 1992.
Türkes M., «The Ideology of the Kadro (Cadre) Movement: A Patriotic Leftiste Movement in Turkey», *Middle Eastern Studies*, 34,4 (1988).
Ugur A., «L'Ordalie de la démocratie en Turquie. Le projet communautarien islamique d'Ali Bulaç et la laïcité», *CEMOTI*, 19 (1995).
Énsaldi L., *Le militaire et la politique en Turquie*, Paris: L'Harmattan, 2005.
Üzkurt K., «Transition to Multi-Party Regim in Turkey: An Attempt at Re-Periodization», *Journal of Historical Studies* (Istanbul: Bogazici University), 5 (2007).
Vanderlippe J.M., *The Politics of Turkish Democracy (Ismet Inonu and the Formation of the Multi Party System*, 1938-1950), Albany: State University of New York Press, 2005.
Vanner S. (sous la dir.), *La Turquie*, Paris: Fayard, 2005.
Venstein G., (éd), *Salonique 1850-1918*, Paris: Autrement, 1992.
Walker J.W., «Leading "Strategic Depth": Implications of Turkey New's Foreign Doctrine», *Insight Turkey* 9, 3 (2007).
Ward, R.E. and D.A. Rustow (ed.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton: Princeton University Press, 1964.
Yavuz, M.H, *The Emergence of a New Turkey (Democracy and the AK Party)*, Salt Lake city: The University of Utah Press, 2006.
_____, «Towards an Islamic Liberalism?: The Nourcu Mouvement and Fethullah Gülen», *Middle East Journal*, 53, 4 (1994).
_____, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: University Press of Cambridge, 2009.
Yerasimos S. and T. Artunkal, *Turquie (du réformisme autoritaire au libéralisme musclé), Les Temps modernes*, n° 456-457, (1984).
Yildirim R., *Dervich in Early Ottoman Society and Politics: Study of Velayatnames as a Source for History*, Ankara: Bilkent University, Department of History (A Master's Thesis), 2001.
Yilmaz H., «Business Notions of Democracy. The Turkish Experience in the 1990», *CEMOTI*, 27 (1999).
_____, «Democratization from above in Response to the International Contexte: Turkey, 1945-1950», *New Perspectives on Turkey*, 17 (1997).
Zachariadou E.A., «Histoires et légendes des premiers ottomans», *Turcica*, XXXII (1995).
Zarcone Th., «Les Naksibendi et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)», *Turcica*, XXIV (1992).
_____, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris: Flammarion, 2004.
_____, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Paris: Jean Maisonneves ed, 1993.

Zilfi M., «The Kadizadelis: Discordant Revivalism in the Seventheen Century Istanbul», *Journal of Near Eastern Studies*, 45, 4 (1986).

Zürcher E.J., «Young Turk Memories as a Historical Source: Kazim Karabekir's Istiklal Harbimiz», *Middle Eastern Studies*, 22, 4 (1986).

_____, *Turkey. A Modern History*, London/New York: I.B. Tauris, 1998, p.18.

روزنامه‌ها

«Erdogan's daughters studing in US to escape headcraft ban», *The Journal of Turkish Weekly*, 21 Oct 2004.

Akyol M., «American neo-cons and the AKP», *Turkish Daily News*, 27 mars 2007.

_____, «Reflexion on the revolution in France», *International Herald Tribune*, 4 may 2007.

_____, «The Poverty of Marxism-Sezerism», *Turkish Daily News*, april 17, 2007.

_____, «The Threat is a Secular Fundamentalism», *The New York Times*, May 4, 2007.

_____, «Turkish Islam According to Adam Smith», *Hürriyet Daily News*, 28th February 2009.

Somun H., «Malaysia as a Model for Turkey or Both a Model for Other Countries», *Sunday's Zaman*, 14 February 2012.

Verrier M., «Dangereuses dérives en Turquie», *Le monde diplomatique*, Juin 1994.

منابع اینترنتی

«Ergenekon au coeur de la vie politique turque», *Observatoire de la vie politique turque* (14 janvier 2009), http://ovipot.blogspot.com/2009/01/ergenekon-au- coeur-de- la-vie-politique.htlm.

«Ergenekon entre la poire et le fromage», *Observatoire de la vie politique turque* (24 janvier 2009), http://ovipot.blogspot.com/2009/01/ergenekon-entre-la-poire-et-la-fromage.htlm.

«Les députés l'AKP ont élu Abdullah Gül à la présidence de la République», *Observatoire de la vie politique turque* (31 août 2007), http://ovipot.blogspot.com/2007/08/les-deputs-de-lakp-ont-elu...htm

«Nouveaux rebondissements dans l'affaire Ergenekon», *Observatoire de la vie politique turque* (12 janvier 2009), http:www.ovipolblogspot. com/2009/01/nouveaux-rebondissements- dans-laffaire. html.

«Où va la Turquie? De l'impasse présidentielle aux élections législatives», *Fondation pour l'innovation politique* (document de travail).

Copeaux E., «Esquisses sur la Turquie des années 1990. Sincan», http://etienne.copeaux.over-blog.fr/article-esquisse-sur-la-turquie-des-années-1990-7.

Deloy C., «Référendum sur la réforme de la constitution en Turquie 12 septembre 2010», *La fondation Robert Schuman*, www.robert-schuman.eu

Dorronsoro G. and O. Grojean, «Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie», http://www.ejtsorg.revues.org/ducoment198.html.

Groc G., «Une nouvelle diplomacy turque. Présentation critique de la doctrine Davutoglu à partir de son livre, Profondeur stratégique, et de quelques autres textes», *Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique*, 8 déc. 2011 (www.iris-France.org).

Hyang Jang J.I., «The Politics of Islamic Bank in Turkey: Taming Political Islamists by Islamic Capital», www.gouv.uutexas.edu/content/search-papers/miwest-903/jangmpsa03/pdf.

Lobe J., «Neo-Cons Lead Charge against Turkey», *Asia Times* (on line), June 11th 2010 (www.atimes.com).

Maigre M.E., «Turquie: émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires. Autour de lévolution du MÉSIAD et des communautés religieuses». http://www.religion.inp.o/french/articles/articles-170shtlm.

Marcou J., «L'imbroglio constitutionnel en Turquie (2007-2010)», http//:www.revue.sings. info/document.php ?id=1519.

Perrier G., «En Turquie l'armée résiste à sa perte dinfluence», *Le Monde*, 25 fév. 2010, http://www.lemonde.fr/societe/article/2010/02/25/...1311124-3224.html.

Portes Th., «Accusée de complots, l'armée turque plie sous la justice», *Le Figaro*, 25 fév. 2010, http://www.lefigaro.fr/ international/2010/02/25/01003-20100225ARTFIG00498-accusee-de-complot-l-armee-turque-plie-sous-la-justice-.php.

Rubin M., «Green Money, Islamist Politics in Turkey», *Middle East Quarterly*, 2005. http://www.meforum.org/article684.

Tayla A., «Référendum constitutionnel en Turquie: éclairage sur une réforme controversée», *Institut des relations internationales et stratégiques*, www.iris.France.org

Wonters P., «Islamic Finance in Turkey - looking ahead with Confidence», http://www.dinarstandard.com/finance/ipinturkey/061507.htm.

پیوست‌ها

پادشاهان عثمانی

عثمان اول	۱۲۹۹_۱۳۲۴
اورخان	۱۳۲۴_۱۳۵۹
مراد اول	۱۳۵۹_۱۳۸۹
بایزید اول	۱۳۸۹_۱۴۰۲
دوران فترت (سیادت تیموریان بر آسیای صغیر)	۱۴۰۲_۱۴۱۳
محمد اول	۱۴۱۳_۱۴۲۱
مراد دوم	۱۴۲۱_۱۴۵۱
محمد دوم (فاتح)	۱۴۵۱_۱۴۸۱ ،۱۴۴۴
بایزید دوم	۱۴۸۱_۱۵۱۲
سلیم اول	۱۵۱۲_۱۵۲۰
سلیمان اول (قانونی ـ باشکوه)	۱۵۲۰_۱۵۶۶
سلیم دوم	۱۵۶۶_۱۵۷۴
مراد سوم	۱۵۷۴_۱۵۹۵
محمد سوم	۱۵۹۵_۱۶۰۳
احمد اول	۱۶۰۳_۱۶۱۷
مصطفی اول	۱۶۱۷_۱۶۱۸ و ۱۶۲۲_۱۶۲۳
عثمان دوم	۱۶۱۸_۱۶۲۲
مراد چهارم	۱۶۲۳_۱۶۴۰
ابراهیم	۱۶۴۰_۱۶۴۸
محمد چهارم	۱۶۴۸_۱۶۸۷
سلیمان دوم	۱۶۸۷_۱۶۹۱
احمد دوم	۱۶۹۱_۱۶۹۵
مصطفی دوم	۱۶۹۵_۱۷۰۳
احمد سوم	۱۷۰۳_۱۷۳۰
محمود اول	۱۷۳۰_۱۷۵۴

مصطفی سوم	۱۷۵۴ـ۱۷۷۴
عبدالحمید اول	۱۷۷۴ـ۱۷۸۹
سلیم سوم	۱۷۸۹ـ۱۸۰۷
مصطفی چهارم	۱۸۰۷ـ۱۸۰۸
محمود دوم	۱۸۰۸ـ۱۸۳۹
عبدالمجید	۱۸۳۹ـ۱۸۶۱
عبدالعزیز	۱۸۶۱ـ۱۸۷۶
عبدالحمید دوم	۱۸۷۶ـ۱۹۰۹
محمد رشاد	۱۹۰۹ـ۱۹۱۸
محمد ششم (وحیدالدین)	۱۹۱۸ـ۱۹۲۲

رؤسای جمهور ترکیه

مصطفی کمال آتاتورک	۱۹۲۳ـ۱۹۳۸
عصمت اینونو	۱۹۳۸ـ۱۹۵۰
جلال بایار	۱۹۵۰ـ۱۹۶۰
جمال گورسل (رئیس دولت و نخست‌وزیر)	۱۹۶۰ـ۱۹۶۱
جمال گورسل (رئیس دولت و نخست‌وزیر)	۱۹۶۱ـ۱۹۶۶
جودت سونای	۱۹۶۶ـ۱۹۷۳
فخری کروتورک	۱۹۷۳ـ۱۹۸۰
احسان صبری چاغلایانگیل (سِمَت موقّت)	آوریل تا سپتامبر ۱۹۸۰
کنعان اورن (رئیس دولت)	۱۹۸۰ـ۱۹۸۲
کنعان اورن (رئیس‌جمهور)	۱۹۸۲ـ۱۹۸۹
تورگوت اوزال	۱۹۸۹ـ۱۹۹۳
سلیمان دمیرل	۱۹۹۳ـ۲۰۰۰
احمد نجدت سه‌رز	۲۰۰۰ـ۲۰۰۷
عبدالله گل	۲۰۰۷ـ

سالشمار
امپراتوری عثمانی ـ جمهوری ترکیه

۱۰۷۱ جنگ ملازگرد
پیروزی سلجوقیان بر امپراتور بیزانس و گشایش دروازه‌های آناتولی

۱۱۷۶ جنگ میروکفالون
پیروزی مجدد سلجوقیان بر سپاه بیزانس

۱۱۷۷ فتح ملطیه به دست قلیچ ارسلان دوم
وحدت آناتولی زیر نگین قدرت سلجوقی

۱۲۰۴ فتح قسطنطنیه به دست نیروهای صلیبی (چهارمین جنگ صلیبی)

۱۲۴۰ شورش بابایی و تزلزل بنیادهای دولت سلجوقیان روم

۱۳۰۳ ازهم پاشیدن دولت سلجوقیان روم به دنبال حملهٔ مغول و شکل‌گیری امارات مستقل در آناتولی، قدرت گرفتن تدریجی امارت عثمان و گسترش آن به سمت غرب آناتولی

۱۳۲۶ بورسا، نخستین پایتخت دولت عثمانی

۱۳۲۷ ضرب نخستین سکهٔ عثمانی (آقچه) در بورسا

۱۳۶۲ ادرنه، دومین پایتخت دولت عثمانی

۱۳۸۵ تصرف صوفیه

۱۳۸۹ جنگ کوسوو
پیروزی بر صرب‌ها و اُمرای بوسنی
گشایش دروازه‌های بالکان

۱۴۱۶ شورش پیروان بدرالدین سماونی

۱۴۵۳ فتح قسطنطنیه به دست سلطان محمد دوم (فاتح)

۱۴۶۲ سیادت کامل بر بوسنی

۱۴۶۶ـ۱۴۷۵ مداخلهٔ عثمانیان در رقابت بر سر جانشینی خان کریمه

۱۵۱۱ آغاز شورش قبایل قزلباش

۱۵۱۴ جنگ چالدران
شکست شاه‌اسماعیل از سلیم اول و تصرف تبریز

۱۵۱۶ـ۱۵۱۷ تصرف سوریه و مصر

۱۵۲۰ آغاز سلطنت سلیمان باشکوه
سرکوب قبایل قزلباش

۱۵۲۶ـ۱۵۲۷ شورش شاه قلندر

۱۵۲۹ نخستین ناکامی عثمانیان در پشت دیوارهای وین

۱۵۵۵ معاهدهٔ صلح آماسیا بین ایران و عثمانی
پایان دورهٔ اول جنگ‌های ایران و عثمانی

۱۵۷۴ تصرف تونس

۱۵۷۸ سیادت بر گرجستان

۱۵۹۵ـ۱۶۱۰ قیام‌های جلالی

۱۶۳۹ معاهدهٔ قصر شیرین بین ایران و عثمانی
پایان دورهٔ دوم جنگ‌های دو کشور و تعیین مرزهای قطعی

۱۶۸۳ دومین شکست عثمانیان در محاصرهٔ وین

۱۶۹۹ معاهدهٔ کارلوویتس با اتریش
واگذاری مجارستان و بخشی از بالکان

۱۷۱۸ـ۱۷۳۰ دورهٔ گل لاله

۱۷۶۸ـ۱۷۷۴ جنگ با روسیه
معاهدهٔ کوچوک کینارجه

۱۷۸۷ـ۱۷۹۲ جنگ با روسیه و اتریش

۱۷۹۴ ایجاد نظام جدید توسط سلطان سلیم سوم

۱۸۰۳ قیام در صربستان

۱۸۲۱ جنگ ایران و عثمانی
پیشروی عباس میرزا در خاک عثمانی

۱۸۲۲ نخستین معاهدهٔ ارزروم بین ایران و عثمانی

۱۸۲۶ انحلال ینی چری و طریقت بکتاشی به فرمان سلطان محمود دوم

۱۸۳۰ استقلال یونان

۱۸۳۹ خطّ شریف گلخانه
اعلام برابری حقوق همهٔ اتباع دولت عثمانی
سرآغاز تنظیمات

۱۸۴۷ دومین معاهدهٔ ارزروم بین ایران و عثمانی

۱۸۵۳ـ۱۸۵۶ جنگ با روسیه (جنگ کریمه)
پیروزی عثمانیان به برکت پشتیبانی انگلستان و فرانسه

۱۸۵۶ اصلاحات فرمانی
ادامهٔ اصلاحات تنظیمات

۱۸۵۹ شورش کوللی
اعزام سفیر به ایالات متحد امریکا

۱۸۶۵ ایجاد انجمن مخفی عثمانیان جوان

۱۸۶۷ نخستین سفر سلطان عثمانی (عبدالعزیز) به اروپا

۱۸۶۸ افتتاح دبیرستان (لیسه) سلطنتی گالاتاسرای

۱۸۶۹ـ۱۸۷۶ تدوین قانون مدنی (مجله)

۱۸۷۶ نگارش نخستین قانون اساسی
مشروطیت اول

۱۸۷۷ آغاز کار نخستین مجلس عثمانی

۱۸۷۸ جنگ با روسیه
انحلال مجلس به دست عبدالحمید دوم

۱۹۰۰ افتتاح دانشگاه استانبول

۱۹۰۸ انقلاب ترکان جوان؛ مشروطیت دوم

۱۹۰۹ افتتاح نخستین لژ فراماسونی ملی (شرق اعظم عثمانی)

۱۹۰۹ قیام درویش وحدتی بر ضدّ مشروطیت
تصرف استانبول به دست سپاه وابسته به ترکان جوان (حرکت اردوسی)
عزل عبدالحمید دوم و تبعید او به سالونیک

۱۹۱۲ـ۱۹۱۳ جنگ‌های بالکان

۱۹۱۴ ورود ترکیه به جنگ جهانی اول

۱۹۱۵ـ۱۹۱۶ نبرد داردانل
کشتار ارمنیان عثمانی

۱۹۱۶ شورش در سرزمین‌های عرب

۱۹۱۹ـ۱۹۲۰ اشغال ترکیه توسط نیروهای انگلیسی، فرانسوی، ایتالیایی و یونانی

۱۹۲۰ معاهدهٔ سور
طرح تجزیهٔ دولت عثمانی

۱۹۲۰ افتتاح نخستین مجلس بزرگ ملی به رهبری مصطفی کمال در آنکارا

۱۹۲۰ـ۱۹۲۲ جنگ استقلال

۱۹۲۲ آتش‌بس مودانیه

۱۹۲۳ معاهدهٔ لوزان
به رسمیت شناخته شدن مرزهای کنونی ترکیه

۱۹۲۳ تأسیس جمهوری ترکیه

۱۹۲۴ نخستین قانون اساسی جمهوری ترکیه

۱۹۲۴ لغو خلافت و تبعید خلیفه
قانون یگانگی آموزش و برچیده شدن مدارس دینی

۱۹۲۵ شورش شیخ سعید در سرزمین‌های کرد
ممنوعیت فعالیت طریقت‌ها

۱۹۲۶ قانون مدنی جدید (براساس قانون مدنی سوئیس)
قانون جزای جدید (براساس قانون جزای ایتالیا)

۱۹۲۸ الفبای جدید لاتین

۱۹۳۰ قیام منمن؛ قیام آرارات در سرزمین‌های کرد

۱۹۳۴ قانون خانواده
حق رأی و انتخاب شدن برای بانوان

۱۹۳۵ تغییر روز تعطیل رسمی کشور از جمعه به یکشنبه
تعطیل موقت لژ شرق اعظم عثمانی

۱۹۳۶ سرآغاز شورش کردان (قیام درسیم به سرکردگی سیدان علوی)

۱۹۳۷ پیمان سعدآباد

۱۹۳۸ مرگ آتاتورک و ریاست جمهوری عصمت اینونو

۱۹۳۹ اعلام بی‌طرفی ترکیه در جنگ جهانی دوم

۱۹۴۶ استقرار نظام چندحزبی

۱۹۴۸ احیای فعالیت‌های فراماسونی

۱۹۵۰ پیروزی حزب دموکرات در نخستین انتخابات آزاد ترکیه
ریاست‌جمهوری جلال بایار و نخست‌وزیری عدنان مندرس (حزب دموکرات)
افزایش آزادی‌های دینی

۱۹۵۲ ورود ترکیه به پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو)

۱۹۵۵ پیمان بغداد با عراق، پاکستان، ایران و بریتانیا

۱۹۶۰ کودتای ارتش؛ جمهوری دوم

۱۹۶۱ دومین قانون اساسی جمهوری ترکیه

۱۹۶۳ پذیرش ترکیه در اتحاد اقتصادی اروپا به عنوان عضو پیوسته

۱۹۶۵ـ۱۹۷۰ تشدید فعالیت گروه‌های چپ‌گرای قانونی (حزب کارگر ترکیه) و غیرقانونی

۱۹۷۱ کودتای نظامی
پیروزی راست‌گرایان

۱۹۷۲ تأسیس حزب رستگاری ملی به رهبری نجم‌الدین اربکان

۱۹۷۴ شرکت حزب رستگاری ملی در دولت ائتلافی سلیمان دمیرل

۱۹۷۷ـ۱۹۷۸ شرکت مجدد حزب رستگاری ملی در دولت ائتلافی اجویت

۱۹۸۰ کودتای نظامیان
ممنوعیت فعالیت سیاسی، انحلال احزاب و سندیکاها و سرکوب شدید نیروهای چپ‌گرا

۱۹۸۲ قانون اساسی جدید؛ جمهوری سوم ترکیه

۱۹۸۳ بازگشت قانونیت و امکان فعالیت مجدد احزاب سیاسی

۱۹۸۴ اعلان جنگ حزب کارگران کردستان به دولت ترکیه
تأسیس حزب رفاه توسط نجم‌الدین اربکان

۱۹۸۷ نامزدی رسمی ترکیه برای ورود به جامعهٔ اقتصادی اروپا

۱۹۸۹ آغاز ریاست‌جمهوری تورگوت اوزال

۱۹۹۳ مرگ اوزال و ریاست‌جمهوری دمیرل

۱۹۹۵ عضویت ترکیه در اتحادیهٔ گمرکی اروپا

۱۹۹۶ تشکیل دولت ائتلافیِ «حزب اسلامی رفاه» و «حزب راه راست»
نخست‌وزیری نجم‌الدین اربکان، رهبر حزب اسلامی، در جمهوری لائیک ترکیه

۱۹۹۷ هجده توصیهٔ شورای امنیت ملی به دولت نجم‌الدین اربکان
کودتای مجازی یا «پست‌مدرن»

سرنگونی دولت اربکان
موافقت نکردن شورای اروپا (لوگزامبورگ) با نامزدی ترکیه برای عضویت در اتحادیهٔ اروپا

۱۹۹۸ تأسیس حزب فضیلت توسط نجم‌الدین اربکان (ممنوعیت این حزب در سال ۲۰۰۱)

۱۹۹۹ موافقت شورای اروپا (هلسینکی) با نامزدی ترکیه برای عضویت در اتحادیهٔ اروپا

۲۰۰۱ شکاف در جنبش اسلامی ترکیه
تأسیس «حزب سعادت» توسط جناح کهن‌کیش پیرو اربکان و «حزب عدالت و توسعه» توسط رجب طیب اردوغان و عبدالله گل و جناح اصلاح‌طلب

۲۰۰۲ کامیابی «حزب عدالت و توسعه» در انتخابات ریاست‌جمهوری

۲۰۰۳ اصلاح آیین دادرسی کیفری و قانون مجازات عمومی
آزادی تبلیغ سیاسی به زبان‌های غیرترکی
پایان قدرقدرتی شورای امنیت ملی و تبدیل شدن آن به نهادی مشورتی

۲۰۰۴ تعطیل دادگاه امنیت دولت
لغو مجازات اعدام
پذیرش اولویت معاهده‌های بین‌المللی بر قوانین داخلی

۲۰۰۷ ریاست‌جمهوری عبدالله گل و یکپارچگی حکومت در ترکیه
تظاهرات بزرگ طرفداران لائیسیته با پشتیبانی ارتش بر ضدّ دولتِ رجب طیب اردوغان
کشف شبکهٔ ارگنکون که هدفش براندازی دولت بود

۲۰۰۹ دستیابی احمد داود اوغلو به مقام وزارت امور خارجه و گسترش دامنهٔ فعالیت‌های دیپلماتیک ترکیه

۲۰۱۰ اصلاح ۲۷ مادهٔ قانون اساسی ۱۹۸۲

نمایه

علوم اجتماعی ۳۲


ISBN:978-964-363-853-5

۳۸۰۰۰ تومان